Orientalistische Literaturzeitung

Monatsschrift für die Wissenschaft vom vorderen Orient und seine Beziehungen zum Kulturkreise des Mittelmeers

Herausgegeben von Professor Dr. **F. E. Peiser**, Königsberg i. Pr., Goltz-Allee 11

Verlag der J. C. Hinrichs'schen Buchhandlung, Leipzig
Blumengasse 2.

14. Jahrgang Nr. 7 Manuskripte nach Königsberg. — Drucksachen nach Leipzig. Jährlich 12 Nrn. — Halbjahrspreis 6 Mk. **Juli 1911**

Inhalt.

Abhandlungen u. Notizen Sp. 289—296
Gry: L.: Notes d'assyriologie . 293
Hartmann, M.: Zu *araitaka* . 294
Jurovics, S.: Stichwortglossen im AT 296
Nestle, E.: Zur Umschrift des Hebräischen 295
Peiser, F. E.: Zu den Schutzvögeln von Babylon 291
Ungnad, A.: Zu den Funden aus Babylon 289
Besprechungen . . . Sp. 296—330
Boeser, P. A. A.: Beschreibung der ägyptischen Sammlung des Niederländischen Reichsmuseums der Altertümer in Leiden, bespr. v. H. Ranke 307
Friedrichs, G.: Die Geschichtszahlen der Alten sind Kalenderzahlen, bespr. v. W. Schultz . . 303
Geiger, L. u. a.: Abraham Geiger. Leben und Lebenswerk, bespr. v. F. Perles 299
Grube, W.: Religion und Kultus der Chinesen, bespr. v. A. Uckeley 322
Hillebrandt, A.: Vedische Mythologie. Kl. Ausgabe, bespr. v. E. Siecke (Schluss) 316
Junker, H.: Koptische Poesie des zehnten Jahrhunderts I, II, bespr. v. W. Spiegelberg . . . 309
v. Lichtenberg, R.: Einflüsse der ägäischen Kultur auf Aegypten u. Palästina, bespr. v. W. Wreszinski 311
Meinhof, C.: Die moderne Sprachforschung in Afrika, bespr. v. W. M. Müller 328
Munkácsi, B.: Sammlung wogulischer Volksdichtung II, 2, bespr. v. R. Fuchs 326
Reinach, S.: Orpheus, und Batiffol, P.: Orpheus et l'Évangile und Lagrange, R. P. M.-J.: Quelques Remarques sur l'Orpheus de M. S. Reinach, bespr. v. C. Fries 314
Schjøtt, P. O.: Die Herkunft der Etrusker, bespr. v. F. Bork 313
Schneider, H.: Zwei Aufsätze zur Religionsgeschichte Vorderasiens, bespr. v. W. Erbt 296
v. Schweinitz, H. H: Orientalische Wanderungen in Turkestan und im nordöstlichen Persien, bespr. v. O. Mann 325
Zimmern, H.: Zum Streit um die Christusmythe, bespr. v. M. Pancritius 301
Aus gelehrten Gesellschaften . 330
Mitteilungen 331
Personalien 331
Zeitschriftenschau . . . 332—335
Zur Besprechung eingelaufen . 335

Zu den Funden aus Babylon.

Von Arthur Ungnad.

In dem Tempel Z, den Koldewey in Babylon ausgegraben hat, und der augenscheinlich ein Tempel der Gula war, fand sich in einer Ziegelkapsel am Nordtor ein Vogel[1] aus Ton nebst einem Tonstückchen mit Inschrift, das irgendwie einst an dem Vogel befestigt war. Da diese Inschrift bisher nicht gedeutet werden konnte, möchte ich das, was ich daran verstehe, hier mitteilen. Vielleicht können andere dann noch dieses oder jenes besser verstehen; vor allem wird bei einer Untersuchung des Originals manches klarer werden, als es bei einer Abschrift möglich ist. Ich erkenne:

1. (iṣu) ṣupur iṣṣuri(?) li(?)-in-ti-ka(?)
2. pa-an . . -šú(?)-du abulli-šu
3. l[i]-ni-' irat-su
4. mit-gar-šu u(?) ki-bi-su(?) li-in-na(?) [. . .].

„Die Kralle des Vogels(?) möge zerfleischen(?) das Antlitz dessen, der sein Tor ..... und möge zurückhalten seine Brust; den, der ihm günstig ist und(?) . . ., möge er ....."

Bemerkungen: Z. 1. Das erste Zeichen ist *ṣupru*; vgl. für die Schreibung IS. KAD. UR besonders die neubabylonischen Urkunden, in denen es häufig mit *ṣu-pur* u. ä. wechselt[1]. Auf *ṣupur* folgt wohl ḪU, jedenfalls deutet die Abschrift die Spuren zweier senkrechten Keile an. Ob das nächste Zeichen, das wie *âlu* aussieht, wirklich *li* ist, muss dahingestellt bleiben; auch das letzte Zeichen als *ka* ist sehr unsicher. Ob *natâku* ausser „tropfen" auch „zerfleischen" u. ä. bedeuten kann, ist sehr zweifelhaft. Der Zusammenhang erfordert eine derartige Bedeutung.

Z. 2. Man erwartet etwa „das Antlitz dessen, der sein Tor angreift". Darf man *kaš*(= BI)-*šú-du* lesen? Man denkt dabei an den Personennamen *Kaššud*(*u*); vgl. Johns ADD III S. 132 f. Aber alles dieses ist unsicher.

[1] Koldewey denkt (fragend) an eine Taube. (Die Tempel von Babylon, Leipzig 1911, S. 19 und Abb. 20. 21.)

[1] Beispiele: Strassmaier, Dar. 227, 42; 367, 41; Clay, BE VIII 1, 31 u. a. m.

Z. 3. Von *li* ist nur der Anfang zu erkennen; es scheint ein Stückchen des Originals herausgebrochen zu sein. Die Lesung ist jedenfalls sicher.

Z. 4 ist mir noch recht unklar. Entweder enthält die Zeile einen Segenswunsch für den, der den Tempel schont, oder es ist eine Fortsetzung der Verwünschung. Auf dem Original wird man das Verb wohl noch entziffern können.

Man sieht, dass die in den Kapseln aufbewahrten Vögel und wohl auch die anderweitig gefundenen Tonmännchen vor allem einen symbolischen Schutz des Tempels darstellen, ganz wie die *šêdê* und *lamassi* der assyrischen Paläste, deren Hauptzweck ja auch war, „die Brust des Bösen abzuwenden". Eine Taube dürfte der Vogel schon aus diesem Grunde nicht sein. Eine passendere Deutung mag einem Zoologen überlassen bleiben!

Anhangsweise möge noch die Lesung des Namens einer der Cellen im Tempel Nabû's von Borsippa berichtigt werden, die in der Inschrift Nr. 21211 (Abb. 97 und S. 73 oben) genannt wird. Z. 3 ist zu lesen: *du-'u-ú-um mu-šá-ab* ^{iti}*Na-bi-um bêli(!)*[1] *ṣi-i-ri-im i-na É-šid-dù-an-na-ki* usw. Das zweite Zeichen ist *šid*, nicht *al*; *šid-dù* wörtlich „Zählung machen" ist als Ideogramm für *paḳâdu* bekannt[2]. Da Nabû als *pâḳid kiššat šamê irṣiti* bezeichnet wird und als solcher den Namen ^{iti}*Šid-dù-ki-šár-ra*[3] führt, so ist der Name für die Cella (*papaḫu*) des Gottes passend gewählt.

Zu den Schutzvögeln aus Babylon.

Von F. E. Peiser.

Ungnad hat in dem vorstehenden Artikel mit Mut und Geschick das Verständnis der Inschrift angebahnt, welche auf dem krallenartigen Stück sich befand, das zusammen mit einem Vogel in der Ziegelkapsel am Nordtor des von ihm als Gulatempel erklärten Tempels „Z" gefunden worden ist. Gleichfalls am Nordtor des Ninmaḫ-Tempels wurde eine ähnliche Kapsel mit einem Vogel und einem Tonstückchen gefunden, von dessen Inschrift nur der letzte Rest erhalten zu sein scheint, nämlich . . . in-na-si-iḫ (das letzte Zeichen ist in der Abschrift, vgl. Koldewey S. 7 Abb. 5, nicht klar zu sehen, doch halte ich *iḫ* für recht wahrscheinlich). Unter der Annahme, dass wir es mit einer Parallele zu dem von Ungnad behandelten Stück zu tun haben, möchte ich deshalb vorschlagen, dort in Zeile vier li-in-na[-si-iḫ] zu lesen und zu übersetzen: es möge entfernt werden, es möge fern gehalten werden. Dann wird ki-bi-su als kibis + šu zu erklären sein = sein Betreten. Damit stimmt dann schlecht das von Ungnad gelesene mit -gar-šu. Nach der Abschrift würde ich es für möglich halten, *nu* für *bí* zu lesen; dann könnte man an eine Lesung nu-ḳar-šu = sein Niederreissen denken; das ist zwar immerhin recht unsicher; aber jedenfalls wird ein dem *kibīsu* sich einfügender Begriff, also des feindlich sich Betätigens o. ä., darin stecken.

Zeile vier setzt demnach die Abwehrbitte fort, die in Zeile drei richtig von Ungnad erkannt ist. Dann müssen sich die Suffixe auf einen vorauszusetzenden Feind beziehen. Dieser muss dann in Zeile zwei genannt sein. Da Ungnad kaš-šu-du selbst mit sehr zweifelnden Augen betrachtet, so wird eine andere Erklärung versucht werden müssen. Hinter pa-an soll ein *bí* stehen. Nach der Abschrift würde ich ein *bab*, *kur* nicht für unmöglich halten; man könnte also lesen *pân nakri* = das Antlitz des Feindes. Es bleibt dann šu-du abulli und ein Zeichen, dass Ungnad als *šu* fasste. Nach dem Lichtdruck Abb. 20 bei Koldewey scheint aber noch ein wagerechter Keil hinter *šu* zu stehen, so dass *ši*, *lim* anzunehmen wäre; das würde gestatten, ein *šudu abullim* = vor dem Tore herauszulesen. šu-ut Del HW 648, soweit es nicht an einzelnen Stellen und in Verbindungen šu-par zu lesen ist, wäre dann als *šud* zu fassen und vielleicht mit *šud* Del HW 643 doch zu verbinden.

In der ersten Zeile will Ungnad li-in-ti-ka von natāku ableiten. Aber dagegen spricht wohl, dass bei dieser Ableitung das *n* an das t hätte assimiliert werden müssen, und ferner das überhängende *a*. Ich möchte deshalb vorschlagen, lintikā zu fassen als T_1 von makū, etwa in der Bedeutung „niederdrücken". Vgl. dazu die von Muss-Arnolt in seinem HW gebuchten Stellen. Der Text würde dann lauten:

ṣupur iṣṣuri lintikā
pān nakri šudu abullim
linī' iratsu
nuḳaršu u kibīsu linnasiḫ.

Die Vogelkralle möge niederdrücken
des Feindes Antlitz vor dem Tore,
hemmen seine Brust,
sein verheerender Tritt werde entfernt.

Die Reihenfolge: Antlitz, Brust, Tritt hebt sich klar hervor. Das scheint beabsichtigt zu sein; es würde gut zur Form magischer Beschwörungen passen.

[1] Das Zeichen ist EN, nicht MAḪ; ebenso Z. 5.
[2] Brünnow Nr. 5988, Meissner Nr. 4287.
[3] Vgl. Brünnow Nr. 5989, Meissner Nr. 4288; CT 25, 36 : 21 = 35 : 22.

Notes d'assyriologie.

Par Léon Gry.

1. La lecture proposée par Jensen et adoptée de divers côtés du texte incomplet NE XI 6, ne donne pas entière satisfaction. Le pléonasme, *ina aḫi . . . . eli ṣirê-ka* (sur le côté . . . . sur-ton dos), est inutile et plutôt surprenant. On sera curieux de savoir ce qui légitime le reproche adressé à UT-napištim par son interlocuteur: que le héros se repose, alors que son cœur (vigueur physique) lui permettrait le combat, n'a rien d'extraordinaire; dans son séjour de béatitude et d'isolement, à qui donc pourrait-il s'attaquer? A s'en tenir enfin à l'explication de Jensen, on ne voit guère la relation existant entre 6, et 3 seqq.

Le dernier vestige qu'au début de la ligne Jensen a pris pour la haste droite de *na*, était considéré par Haupt comme un reste de (NE p. 134, note 9): on aurait pu aussi bien supposer ici le signe . Par ailleurs, le texte ne me paraît aucunement intelligible, si l'érasure commençant la ligne n'avait pas enlevé une négation indispensable au sens. La teneur du passage pourrait donc être la suivante,

ul ki-ma a-ḫi na-da-at-ta . . . . .

„Tu n'es pas comme mon frère étendu sur le dos." Le frère de Gilgamès auquel il est fait allusion n'est autre qu'Ea-bani, appelé plus d'une fois déjà *talimu*, *kudanu* (Delitzsch, AHW p. 391) Cf. NE pass. Ea-bani, après la lutte, a été étendu sur sa couche: c'est précisément pour éviter un destin aussi misérable et la mort qu'il redoute, que Gilgamès est venu consulter le héros du déluge. Celui-ci n'appartient plus au monde des mortels, et pourtant il n'est point passé par la mort: c'est à cette singularité que Gilgamès fait tout d'abord allusion dans la tablette XI. UT-napištim est en tout point semblable à Gilgamès, donc à un être vivant; son cœur est demeuré intègre (*gummur*) pour combattre, et le héros ne repose point sur le dos comme Ea-bani, c'est-à-dire comme un mort: la question dès lors se pose d'elle-même, qu'a-t-il fait pour trouver ainsi la vie?

2. Dans CT XV 45, 27, le portier du pays sans retour rend compte à Ereš-ki-gal de la présence de la visiteuse qui attend à la porte, ainsi que de ses intentions: le texte de 26/27 doit donc reprendre à nouveau, sous une forme concise, les données qui ont trouvé leur expression en 14—20. Il n'en faut pas davantage, pour écarter la mention singulière des „maisons de joie" (*kippê* = *mêlultu*) qu'a trouvée Jensen, à plus forte raison la mention de „l'hostilité, *nu-kur*(Br. 10162)-*tu*, des maisons de joie" (Dhorme). Le texte, d'ailleurs assez net, renvoie positivement aux paroles même d'Ištar (16 seqq.): *šumma uddulâ tu-ša-kip-pi-e rabâti da(-lâ-ti)* . . . . „Si elles restent fermées au verrou, (Ištar) fera tomber les grandes portes . . . . ." — Le premier signe n'est point du tout , mais bien . BE = *šumma*, Br. 1538, ZA I 182 rm. 2 — HAB = *edêlu*, Meissner SAI 7640 et ses refer. — *Tušakippê* (*tušakappê*), rac. כפא, sich beugen, niederwerfen (Muss-Arn. AHW 421a) = صفا, كفأ; au šaf. par conséquent, faire courber, faire tomber, jeter par terre. — GAL MES se rapporte au nom suivant dont la première syllabe, au reste, a été conservée, *da(-lâ-ti)*.

Zu *araitaka*.

Von M. Hartmann.

In den scharfsinnigen Abhandlungen, die J. Barth in „Sprachwissenschaftliche Untersuchungen zum Semitischen", Teil II (Leipzig 1911) vereinigt hat, bespricht er auch (S. 27 bis 37) „אֲרִי, הֲרִי und seine Entwicklung". Ich habe dazu folgendes zu bemerken:

1. Unzweifelhaft ist das bekannte *ara'aitaka* u. ä. volksetymologische Deutung des alten *araitaka*, dessen Hauptbestandteil mit אֲרִי zusammenzustellen ist. Barth erkannte schon, dass das *ta* eine Erweiterung ist, zu der er *rubbata*, *ṭummata*, *haita* vergleicht. Er täuscht sich aber über das angehängte *ka*, *kum*: S. 31 n. 2 „die unerklärlichen Objektssuffixe *ka*, *kum*"; S. 34 „das *ka*-Objekt"; S. 35 „die Anrufspartikel regiert ihr Suffix so, wie die in *'innakum* u. a."). Ich sehe in diesem *ka*, *kum* (*ara'aitakum* Sure 6, 40. 47) dieselben Exponenten energischer Hinweisung wie sie in *dālika*, *dālikum* vorliegen[1]; die Häufung, die darin liegt, hat nichts Ungewöhnliches.

2. Wird *araitaka* zerlegt in *arai* + *ta* + *ka*, so lässt sich vielleicht der erste Bestandteil noch weiter zerlegen in *a* + *rai*; ich stütze diese Vermutung nicht durch das maghribinisch-neuarabische *rā* (in *rānī*, *rāk* usw.), denn hier liegt offenbar Volksetymologie vor; ich vergleiche zu dem Nebeneinander von אֲרִי und הֲרִי das Nebeneinander von arabisch *halā* und *'alā*, lasse aber dahin-

[1] Es liegt nahe in dem *kum* von *dālikum* eine volksetymologische Weiterbildung von *ka* in *dālika* zu sehen, indem das *ka* als singulares Pronominalsuffix aufgefasst wurde. Mir ist das unwahrscheinlich, denn *dālika* und *dālikum* werden völlig promiscue gebraucht, und das arabische Sprachgefühl wird auch in Fällen wie *dālika*, *hādāka*, *ulā'ika* u. ä. sich kaum über den nicht pronominalen Charakter des *ka* getäuscht haben. Ich nehme an, dass das *kum* aus einem durch *u*-haltigen Zusatz verstärkten *ka*, etwa *kamu*, mit Eindringen des *u* in die vorhergehende Silbe entstanden ist.

gestellt, ob das *a* in beiden Fällen identisch ist, oder ob nicht etwa in *arai(taka)* Vorsatz des demonstrativen *hā* (wie in *hādā* usw.) vorliegt, wobei nur die Kürzung des Vokals bedenklich machen könnte.

3. Das im Aramäischen neben אֲרֵי, הֲרֵי vorkommende אֲלוּ, הֲלוּ weckt die Vermutung, dass *araita* etwas zu tun hat mit *laita* „wenn doch". Ich stelle diese Gleichung zur Diskussion, indem ich ausdrücklich erkläre, dass ich in dem Vorkommen von syrisch-vulgärem *rait* (*rēl*) neben *lait* kein argumentum für gleichen Ursprung sehe; dagegen möchte ich das *lai* von *laita* zusammenstellen mit arabisch *lau* „wenn" und in *arai* eine Nebenform des *lau* mit einem Vorsatz sehen; sieht man in diesem das fragende *a*, so ergibt sich als Bedeutung „wenn es so wäre?" = „sicherlich".

4. Zu der Heranziehung von אֵיְדֻן, אֵיְדֻן als Partikel der Plötzlichkeit und als Konjunktionen möchte ich bemerken, dass beide auf ein sprachlich prähistorisches Nomen *iḏun* „Augenblick, Zeitmoment" zurückgehen, das eine Mal in der Anwendung „ein Moment trat ein mit (dem Manne, der kam)", das andere Mal für „in dem Zeitmomente des (der Mann kam)".

Zur Umschrift des Hebräischen.

Von E. Nestle.

In Robert Schram's Kalendariographischen und chronologischen Tafeln (Leipzig, Hinrichs 1908) behandeln die Seiten 190—238 den jüdischen Kalender. Dabei S. 234 ff. eine sehr bequeme Uebersicht und eine Transkriptionsanweisung, welche sogar die Schlussbuchstaben unterscheidet. Bei der Umschrift ist aber der Fehler begegnet, dass die Zeichen für Alef und Ain, ʾ und ʿ, meist vor, statt hinter den Vokal kamen, beispielsweise also geschrieben wird R'osch, H'aasïnú, Ber'eschïth, Th'aanïth, Waje̱z'e, Kï Thiś'a, Wajikr'a. Auch sonst ist die Umschrift nicht ganz konsequent, z. B. R'osch Hodesch, aber Hachodesch. Ich möchte aber nur diesen einen Punkt hier zur Sprache bringen, weil derselbe Fehler jetzt auch im 2. Band von F. K. Ginzel's Handbuch der mathematischen und technischen Chronologie wiederkehrt (Leipzig, Hinrichs, 1911), wo Kapitel VIII S. 1—119 die Zeitrechnung der Juden behandelt. Hier liest man S. 113: ber'ešith, wajer'e, wajeṣ'e, b'o, ki-ṭis'a, wajikr'a, meṣor'a (neben richtigem thasri'a), nas'a, h'aasinû (re'ch statt re'eh ist ein Druckfehler, der durch Schram nicht verschuldet ist). Wie steht es aber mit der Benennung der Parasche כי תבוא in beiden Werken als Kï Thobwa oder ki-thobwa? Spricht man so in einer Synagoge? Je schöner die genannten Werke sind, um so mehr möchte ich auch einen solchen kleinen Schönheitsfehler getilgt sehen.

Stichwortglossen im AT.

Von S. Jurovics.

Zu dem unter diesem Titel erschienenen Aufsatz des Herrn Johs. Müller (OLZ Nr. 5) möchte ich darauf hinweisen, dass die von Müller empfohlene Methode schon von A. B. Ehrlich in seinen Werken (Mikrâ ki-Pheschutô, Band I—III, Berlin 1899—1901, Die Psalmen, Berlin 1904, Randglossen zur Hebräischen Bibel, Band I—III, Leipzig 1908—10) vielfach angewandt wurde.

Zu Genesis 23, 1 gibt Ehrlich genau dieselbe Erklärung wie sie von Müller in seinem Beispiel angeführt wird. (Vgl. Mikrâ ki-Pheschutô Bd. I, S. 62 und Randglossen zur Hebräischen Bibel Bd. I, S. 98.)

Auch zu den übrigen von Müller angeführten schwierigen Stellen gibt Ehrlich treffende Erklärungen, ohne jedoch in allen Fällen das Glossensystem anzuwenden.

Besprechungen.

Hermann Schneider: Zwei Aufsätze zur Religionsgeschichte Vorderasiens: Die Entwickelung der Jahureligion und der Mosessagen in Israel und Juda. Die Entwickelung des Gilgameschepos (mit zwei Abbildungen). (Leipziger Semitistische Studien V, 1.) Leipzig, J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1909. 84 S. M. 1.80. Besprochen von Wilhelm Erbt, Posen.

Die beiden Aufsätze Schneiders bedeuten ein Programm. Dazu einige Bemerkungen: Zweifellos hat der Verfasser recht, wenn er in seinem ersten Aufsatze nach den Orten fragt, an denen die verschiedenen Ueberlieferungen gebildet worden sind, die uns im Interesse der jüdischen Religion ausgewählt, gesammelt und in das gewünschte Licht gerückt im Alten Testament vorliegen. So gehört nach ihm, wie auch ich (Die Hebräer S. 27 ff.) aufgezeigt habe, Joseph und die Ueberlieferung von ihm nach Sichem. Joseph-el ist nur ein anderer Name für den Stadtgott von Sichem: Baal berît. Er bedeutet „Sammler, Schutzgewährer ist El". In den Amarnabriefen tritt uns das Land Šakmi als einheitliche Grösse entgegen. Dort bildeten Stämme, bevor es in der wegen der Schwäche der Grossstaaten günstigen Zeit zum Versuch eines Königtums kam, einen Bund. Fraglich aber ist es, ob Nr. 78 der Palästinaliste Thutmosis' ein Joseph-el ist. Liegt eine Bildung vom Stamme šûb „sammeln" vor, so ist Y-ša-p-'-ra gleichwohl zu

Sichem und Joseph in Beziehung zu setzen. Wichtig wäre dann dieser Name für das politische Programm Jesajas (Jes. 7, 3) und Michas (2, 12).

Nicht zustimmen kann ich dagegen Schneider, wenn er Jakob mit Bethel zusammenbringt. Die Verknüpfung der Jakobgestalt mit Bethel ist sicher sekundär. Sie gehört nach Penuel, das ja bis auf Jerobeam eine Rolle in der Geschichte gespielt, und das nicht bloss ich, sondern auch Šanda (MVG 1902, 2 S. 74 ff.) mit dem Jakob-el der Palästinaliste zusammengestellt hat. Erst die Genealogie hat Jakob nach dem Westjordanlande gebracht. Der Verlust des Ostlandes an die Aramäer kommt so zum Ausdruck. Jakob ist in Penuel von Israel abgelöst worden, wie die Geschichte von der dort erfolgten Umnennung des Stammvaters erweist. So kann ich Schneider auch nicht zugeben, dass Israel etwas mit Silo zu tun habe. Israel hat erst spätere Deutungskunst als „Streiter ist El" gedeutet, ursprünglich hat es „König ist El" bedeutet. Maḥanaim bei Penuel, die Burg der Stadt, hält Sauls Sohn und damit das Königtum Israel gegen David fest. Und neben seiner Residenz Sichem besetzt und befestigt Jerobeam Penuel. Ich habe diesen Ort mit dem späteren Paneas zusammengestellt[1]. Diese Stadt hat auch den Namen Baal Gad geführt. Ja, man hat sie — jedenfalls weil ihr Name oft, zuletzt bei der aramäischen Besetzung gewechselt hat, auch anonym als die Stadt, die im naḥal Gad liegt, bezeichnet. Wenn Merenptah Israel erwähnt, so zeigt die Reihenfolge, dass es im Norden zu suchen ist.

Silo ist deutlich mit der Geschichte von Saul und David in Zusammenhang gebracht worden. Aus diesem Zusammenhange muss es erklärt werden. Es scheint Konkurrent von Sichem geworden zu sein und muss in irgendeine Verbindung mit Šalem gebracht werden. Ueber das Verhältnis von Sichem zu Šalem vgl. Winckler, Altor. Forsch. III S. 441. Wir haben hier mit der Geschichtlichkeit eines Vorstosses gegen Sichem zu rechnen, wie ihn das Josuabuch, ihn zu einer Gesamteinwanderung der zwölf Stämme ausgestaltend, schildert, der aber, wie Gen. 34 andeutet, keine Dauer gehabt hat. Jerobeams Aufstand versucht dann Sichems Bedeutung Silo gegenüber wiederherzustellen.

Schneider bringt das syrische Jaudi und Juda zusammen und weist auf das Vorkommen des Gottesnamens Jau in dem Königshause von Jaudi hin. Auch spricht er von der Möglichkeit einer Beziehung zwischem dem Gottes- und Stammesnamen: „den Unterschied in der Endung des Stammesnamens und des Gottesnamens, das Fehlen des ‚d' im Gottesnamen kann ich sprachlich nicht ausreichend begründen" (S. 17). Wenn wir die Bildung von Jakob-el, Israel, Jeraḥmeel usw. bedenken, so müsste in Jaudi, Jaudu jahu eine Aussage, resp. ein Prädikatsnomen darstellen, dị oder dụ aber El oder dgl. entsprechen[1]. Hierher möchte ich auch El šaddaị (ša + dai) stellen, von dem El ʿeljôn eine Uebersetzung sein dürfte. Für die Erklärung kommen nicht bloss Semiten, sondern auch die Horiter von Seir, also Indogermanen in Betracht[2]. Jahwe und Jehûdâ sind spätere künstliche Formen, um den Namen im Hebräischen einen Sinn abzugewinnen: jehûdâ die Bekennerschaft (Haupt, OLZ 1909 Sp. 162), zu Jahwe vgl. Ex. 3, 14. Was den Schlangenstein betrifft, an dem Adonja ein Opfermahl hält, so kann man dazu das Schlangendenkmal in Petra (Dalman S. 217 ff.) vergleichen. Dort legt sich um einen Kegel eine Schlange in drei Windungen. Liegt hier in plastischer Form die Spirale vor, die bezeichnend für die arische Kultur ist? Auch das würde auf die Horiter führen, die, wie die Liste Gen. 36 beweist, noch lange bestanden haben. Davids Vorstoss, worauf auch seine Verbindung mit den Philistern hinweist, würde die Reaktion der Arier gegen das Vordringen Sauls bedeuten.

Der zweite Aufsatz versucht an der Hand des Gilgemešepos die Entwickelung babylonischen Denkens zu skizzieren. Während Jensen einfach mit dem Dasein des Epos rechnet, unternimmt es Schneider, seine Wandlungen aufzuzeigen. Er beginnt mit dem Siegel Sargons und sucht von da aus einen Entwickelungsgang bis zu der Gestalt des Epos aus Assurbanipals Bücherei zu konstruieren. Selbstverständlich hat man manches Fragezeichen einzusetzen. Vor allem hat mir Schneider zu geringes Gewicht auf die Skepsis gelegt, der wir im älteren Fragment des Epos aus der Hammurabizeit begegnen. Wer da ausführt, dass die Götter das Leben für sich behalten haben, während der Mensch nur sein Dasein hier auf Erden zu geniessen hat, der lebt in Tagen, da eine einheitliche, geschlossene Weltanschauung abzusterben beginnt. Mit diesem Befunde stimmt das überein, was wir aus der Beschaffenheit des Hammurabi-Gesetzes zu erschliessen vermögen. Der Zweifel hat aber nicht zu einem Umdenken geführt,

[1] Penuel (LXX Phanuel) = pânû (vgl. qadmu Synonym von ilu KAT[3] S. 477) ist El. Der Gleichklang des Namens hätte in hellenistischer Zeit den griechischen Pan hierher gebracht. Zur Gleichung Baal-Gad = Paneas vgl. Winckler, Gesch. Isr. II S. 211 f. Anm. 2.

[1] Jahu ist die Kurzform wie Jakob, Jeroḥam, ספר[ה]ישר.

[2] Entspricht dem dị, resp. dụ ein dem Altind. dyaus oder devas entsprechender Stamm?

ebenso wie in Aegypten der Reformversuch Amenophis' IV. kein dauerndes Ergebnis gezeitigt hat. Vielmehr hat man in Babylon und im Niltal wieder zu der alten Weltanschauung zurückzukehren versucht. Solch eine Rückkehr stellt auch das innerlich so unausgeglichene Epos aus Assurbanipals Bücherei dar. Wenn man nun bedenkt, dass jene Tage der Umwälzung in der Bibel durch die Abrahamgestalt markiert werden, so wird man diese Darstellung nicht als eine späte Konstruktion anzusprechen haben. In Aegypten hat die Staatsgewalt etwas Neues an die Stelle des zweifelhaft gewordenen Alten zu setzen unternommen; in Babylon dagegen kamen gegenüber dem Vorgehen eines Hammurabi nur sozusagen private Bestrebungen in Betracht. So knüpft die Darstellung der Bibel an eine geistige Bewegung an, die wir unabhängig von ihr feststellen können. Das Problem, das sie uns aufgibt, ist eben darum so schwierig aufzulösen, weil in ihrer Darstellung die Geschichte dieser geistigen Bewegung, die im Judentum zuletzt ein festes Ergebnis erhielt, mit der Geschichte der politischen Umwälzungen zusammengewirrt ist, die sich auf dem Boden Palästinas abgespielt haben. So kann ich Schneider zuletzt darin nicht folgen, dass er überall schon den primitiven Ausgangspunkt der Entwickelung blossgelegt zu haben meint.

Ludwig Geiger, Ismar Elbogen, Gottlieb Klein, Immanuel Löw, Felix Perles, Samuel Poznański, Moritz Stern, Hermann u. Heynemann Vogelstein: Abraham Geiger. Leben und Lebenswerk. Berlin, Georg Reimer, 1910. 509 S. Bespr. von F. Perles, Königsberg i. Pr.

Obwohl Abraham Geiger's Hauptbedeutung auf einem Gebiete liegt, das sich mit dem Arbeitsfelde dieser Zeitschrift kaum berührt, wäre es doch ungerecht, die vorliegende zu seinem hundertsten Geburtstag herausgegebene Gedenkschrift hier ganz unerwähnt zu lassen. Denn Geiger war nicht nur der mannhafte Vorkämpfer des religiösen Fortschritts innerhalb seiner Glaubensgemeinschaft, sondern er war zugleich auch einer der Begründer der Wissenschaft des Judentums. Seine Verdienste und Leistungen auf letzterem Gebiete sind naturgemäss viel weniger bekannt, doch auch viel weniger bestritten als seine reformatorische Tätigkeit, über welche das Urteil noch heute durch der Parteien Hass und Gunst getrübt ist. Es war daher nur richtig, wenn diese verschiedenen Seiten seiner Wirksamkeit durch Fachmänner vollkommen getrennt behandelt wurden, und so seien hier auch nur die auf seine wissenschaftliche Tätigkeit bezüglichen Teile der Gedenkschrift kurz gewürdigt.

Geigers Forscherarbeit hätte nach Umfang und Inhalt genügt, um ein ausschliesslich der Wissenschaft gewidmetes Leben auszufüllen, und verdient darum doppelte Bewunderung, wenn man erwägt, dass sie nur der kargen Musse des in drei Grossgemeinden geübten rabbinischen Berufes abgerungen war. Der den Gelehrten behandelnde Abschnitt der Festschrift zerfällt wieder in drei Unterabteilungen: Bibel (vom Referenten), Geschichte (von Elbogen und Poznański) und Sprachwissenschaft (von J. Löw).

Der biblischen Wissenschaft hat Geiger nur ein einziges abgeschlossenes Werk gewidmet. Es ist die „Urschrift", die nicht bloss seine umfangreichste und zweifellos bedeutendste wissenschaftliche Leistung darstellt, sondern zugleich auch der einzige wirklich grosse Beitrag zur Bibelkritik von jüdischer Seite geblieben ist. So beschränkte sich der Abschnitt „Bibel" im wesentlichen auf eine genaue Analyse und Würdigung der Urschrift, die zwar als Ganzes veraltet ist, im einzelnen aber noch viele fruchtbare Anregungen enthält, die noch lange nicht ausgeschöpft sind.

Viel zahlreicher sind Geigers historische Arbeiten, die das ganze Gebiet der jüdischen Religions- und Literaturgeschichte umfassen. In erster Linie sind da seine Studien über die Sekten im Judentum zu nennen. Was er hier über das Wesen der Pharisäer, der Sadduzäer, der Samaritaner und Karäer in mühsamer Einzelforschung nur auf Grund der primären Quellen ermittelt hat, ist inzwischen längst, wenn auch mit starken Modifikationen, Gemeingut der Wissenschaft geworden. Seine hier gewonnenen Resultate sind die ersten Bausteine für eine Entwickelungsgeschichte der Halacha, und sind namentlich von Chwolson als Ausgangspunkt wichtiger weiterer Studien genommen worden.

Geigers besondere Begabung für die Erfassung religionsgeschichtlicher Zusammenhänge zeigt sich auch in seinen leider nur bis zum Ende des 16. Jahrhunderts reichenden Vorlesungen über „Das Judentum und seine Geschichte", die soeben in Neuausgabe erschienen sind und trotz ihres allgemein verständlichen Charakters und des Fehlens aller Quellennachweise auch selbständigen wissenschaftlichen Wert beanspruchen können. Neben der Religionsgeschichte ist es die mittelalterliche Poesie der spanischen und italienischen Juden, die Geiger in mehreren Monographien eingehend behandelte und durch geschmackvolle Nachdichtungen dem Verständnis seiner Zeit näher brachte, und vor allem die nordfranzösische Exegetenschule, auf deren charakteristische

Eigenart schon früher Zunz hingewiesen hatte, von deren einzelnen Vertretern aber erst Geiger ein scharf umrissenes Bild entwarf und ihnen dadurch den gebührenden Platz in der Geschichte der Schrifterklärung verschaffte.

Am wichtigsten für die Leser der OLZ ist Löw's Arbeit über Geigers sprachwissenschaftliche Leistungen. Dieselbe enthält zunächst eine kurze Würdigung von Geiger's Preisschrift „Was hat Mohammed aus dem Judentum aufgenommen?" und bespricht sodann seine zahlreichen Beiträge zur grammatischen und lexikalischen Erforschung des Neuhebräischen (vor allem im Lehr- und Lesebuch zur Sprache der Mischna) wie der verschiedenen aramäischen Dialekte. Besonders dankenswert ist das von Löw angefertigte alphabetische Verzeichnis aller inneraramäischen Sprachvergleichungen Geigers, ferner aller von ihm erklärten Fremdwörter in den semitischen Sprachen, wie vor allem ein am Ende des Werkes gebotenes hebräisch-aramäisches Wortverzeichnis zu allen Geiger'schen Schriften.

Die von M. Stern ausgearbeitete Bibliographie aller Veröffentlichungen Geigers umfasst nicht weniger als 936 Nummern und ist eine ebenso erfreuliche Zugabe wie A. Löwingers Index aller von Geiger behandelten Bibelstellen, der speziell für die Urschrift bisher schmerzlich vermisst wurde. Ein Personenregister beschliesst die auch äusserlich höchst würdig ausgestattete Gedenkschrift, die über ihren nächsten Zweck hinaus ein wichtiges Stück jüdischer Geschichte und jüdischer Wissenschaft auch Fernerstehenden zu erschliessen geeignet ist.

Heinrich Zimmern: Zum Streit um die „Christusmythe". Das babylonische Material in seinen Hauptzügen dargestellt. Berlin, Reuther und Reichard, 1910. Besprochen von Marie Pancritius, Königsberg i. Pr.

Im Streit um die „Christusmythe" nimmt in vorliegender Schrift die Assyriologie das Wort. In der Einleitung setzt sich der Verfasser mit Drews, Jeremias und Jensen auseinander. An der Geschichtlichkeit Jesu hält er fest — m. E. mit vollem Recht. In den, von Unheils- und Heilszeit, dem Heilbringer, seiner Präexistenz, Geburt und Sendung, seinen Leiden — Verspottung, Tod, Höllenfahrt — seiner Auferstehung, Himmelfahrt, Inthronisation, Parusie und Hochzeit und von den Heilsmitteln handelnden Kapiteln will Zimmern für die göttliche Seite der Christusgestalt Parallelen und Analogien aus dem Babylonischen vorführen, diese Entsprechungen aber durchaus nicht unter allen Umständen auf babylonische Vorbilder zurückführen, sondern auch die Möglichkeit offenhalten, dass dieselben auf allgemein altorientalischer Weltbetrachtung oder auch einfach auf gleicher, allgemein menschlicher psychologischer Veranlagung beruhen könnten. Das letzte scheint mir für das überall auftretende Schema von der Unheils- und Heilszeit — einer Steigerung der Wirkung durch Gegensatz — vorzuliegen, und die von Zimmern wohl richtig erkannte Verwandtschaft sowohl der Christuslegende als auch der Adamssage mit dem Adapamythus dürfte auf gemeinsamen Ursprung zuzückzuführen sein. Denn es erscheint mir nicht wahrscheinlich, dass auf die Volksüberlieferung — und aus dieser heraus sind doch wohl die Christuslegende und die Adamssage erwachsen — auswärtige Vorbilder eingewirkt haben sollten. Wir beobachten dergleichen ja nicht in der Gegenwart. Was würden wir z. B. in den breiten Volksschichten Russlands von dem Ring des Nibelungen finden, und was weiss selbst der gebildete Deutsche von der mythischen Gestalt der Russalka und ihrer dramatischen Verwertung durch Puschkin? Adeline Rittershaus hat in ihrer Herausgabe neuisländischer Märchen (S. XXII) nachgewiesen, dass sowohl im 14. wie im 19. Jahrhundert eine literarische Strömung des Auslandes Island erreichte, ohne auf die lebendige Volksüberlieferung, die altisländische Sagenelemente festgehalten hat, auch nur den mindesten Eindruck zu machen. Was aus dem Volke stammt, ist meistens entweder bodenständig oder in einer eingewanderten Völkerschicht wurzelecht.

Für die Vorstellung von einem präexistenten Christus verweist der Verfasser auf das einzigartige Sohnesverhältnis Marduks zu Ea, und da dieses eine, die Angleichung Marduks an die grossen einheimischen Götter bezweckende Konstruktion ist, so könnte Babylonien hier das Vorbild geliefert haben.

Für Aelians Erzählung von der Geburt des babylonischen Königs Gilgamos fasst Zimmern die Möglichkeit einer Vermengung mit der alten Sargonsage und der Perseus-Danaesage ins Auge. Könnten nicht aber die Sagen, in denen nur die Mutter des Helden genannt wird, in der Zeit des Matriarchats wurzeln? Später hat man die anscheinende Lücke dann in der Weise ausgefüllt, dass man jener bekannten Mutter eine Gottheit oder einen Mann niederer Herkunft zugesellte.

Für die Idee der Selbstopferung eines Gottes zieht Zimmern die Meldung des Berossus bei Eusebius — dass Bêl sich zum Zweck der Schöpfung den Kopf abschlagen liess — heran, rechnet aber mit der Möglichkeit, dass jene Nachricht verderbt, und Bêl nicht sich selbst, sondern einen untergeordneten Gott opferte. Allein so ungereimt jene Angabe des Berossus

klingt, dürfte sie doch zutreffen, denn das Motiv — dass der tatkräftige Helfer sich den Kopf abschlagen lässt — ist ein äusserst häufig vorkommender Zug in der Märchenwelt von Sizilien bis Island; und da dieser eigenartigen Vorstellung gegenüber die Theorie des Völkergedankens völlig versagt, so ist wohl ein gemeinsamer, weit vor Marduk liegender Ursprung aller dieser Enthauptungsgeschichten und die Richtigkeit jener Meldung anzunehmen.

In der zweiten der an den Schluss gestellten Anmerkungen erkennt Zimmern die Vorzüge der durch Winckler vertretenen Anschauung an, stellt sich aber die babylonische Weltbetrachtung und demgemäss den von Babylon ausgegangenen Einfluss auf den übrigen vorderen Orient weniger systematisiert und weniger astral vor. M. E. lassen schon die sich in der widerspruchsvollen Götterwelt widerspiegelnden ethnologischen Verhältnisse ein lückenloses System nicht zu, wenngleich ein einheitlicher, anscheinend weit in die Vorzeit hineinreichender Grundzug nicht zu verkennen ist.

Gustav Friedrichs: Die Geschichtszahlen der Alten sind Kalenderzahlen. Leipzig, Wilhelm Heims, 1910. 8°. VIII, 274 S. Besprochen von Wolfgang Schultz, Wien.

Absonderlichkeiten lassen sich in solcher Fülle aus diesem Buche zusammenlesen, dass ohne Zweifel die Mehrzahl der Besprechungen, die es finden dürfte, diesen bequemen Weg zur Unterhaltung Lachlustiger einschlagen wird. Schwieriger ist es, trotz solch störender, dieses Mal ziemlich tief ins Innere reichender Aeusserlichkeiten ein Urteil über das wirklich Wertvolle an diesem Buche zu gewinnen, das doch gleichwohl zweifellos vorhanden ist. Behindert wird solches Bemühen dadurch, dass Friedrichs seine Darstellung sorgfältig fast von jeder Beziehung zu Forschungen anderer frei hält und von dem Gefühle beseelt scheint, eine schier völlig neue Stellung zu vertreten. Allein dass die Geschichtszahlen der Alten eben meist keine sind, ist längst erkannt, und Friedrichs selbst führt in der Vorrede und sonst lange Stellen aus Hugo Winclers Schriften an, die zeigen, dass schon zahlreiche Gesichtspunkte nicht nur zur Kritik sondern auch zum Verständnisse solcher Zahlen gefunden waren, bevor Friedrichs an seine Arbeit ging. So bleibt nur noch die Frage, ob Friedrichs im einzelnen Neues und Brauchbares bietet. Und da muss denn anerkannt werden, dass neben grossem Wuste von Wertlosem sich auch viele glückliche, manche überraschende und noch mehr anregende Bemerkungen finden. Um sie zu würdigen, soll vorerst der Versuch gemacht werden, das Falsche hervorzuheben, um es dann beiseite lassen zu können.

Verfehlt also und unklar ist zunächst die Art, wie Friedrichs die mythischen Zahlen zu den chronologisch ersonnenen in Beziehung setzt. Es geht nicht an, die 364 oder 365 Kinder, die ein Weib im Herzogtume Cleve oder Margarete von Holland (oder die 500, welche Benten) gebiert (S. 255), oder die 32 Schritte, welche der enthauptete Diez an seinen vier Knechten vorbeiläuft (S. 32), unterschiedslos in eine Reihe zu stellen mit den ungleich verwickelteren und einer anderen Art von Ueberlieferung angehörenden, „gefälschten“ Geschichtszahlen. Dass sich in zahlreichen mythischen Ueberlieferungen späterer Zeit ähnlich gebaute Zahlen finden, kann hieran nichts ändern. Denn die Zahlen der deutschen Heldensage, wie der Heldensage überhaupt, sind ein Kapitel für sich. Sie gehören einer in Hinblick auf Zahlenüberlieferung schon arg verwirrten Zeit an und sind von den eigentlich mythischen Zahlen bereits weit entfernt. Die 540 Tore Walhalls oder Stockwerke in Thors Palaste, die 432000 Jahre des Berossus, der Inder (vgl. zu Friedrichs S. 250, Friedrich Röck in Zeitschr. f. Assyr. XXIV 318 ff.) u. a., die 1186 Schiffe vor Troja und Geleiter der Brunhild vor Worms (S. 227), die $400 + 86 = 2 \times 243$ Ritter und Frauen, die Etzel erhält, die 43 Gefährten des Dieterich von Bern (die aber er selbst auf 44 ergänzt, vgl. Friedrichs S. 33), die 243 Jahre von der Gründung Roms bis zur Vertreibung der Könige (S. 227), 243 als Zahlenwert des Namens Abram und dergleichen zeigen, welch reiche, verwickelte, aber auch im Verhältnisse zum Mythos späte Beziehungen hier vorliegen. Die 7 mal 50 Rinder des Helios (S. 31) sind nicht viel besser und stehen etwa auf einer Stufe wie die 118 Ziegen des Odysseus, die $3375 = 3^3 \times 5^3$ Schafhunderte in Num. XXXI 36 (S. 183), die $112 + 1$ Rinder, die Hermes dem Apollon stiehlt und deren eines er in 12 Teile zerlegt, die Zahlen der Lösungen der diophantischen Gleichungsrätsel oder die der eigentlichen, mystisch durchhauchten Zahlensymbolik. Mit der älteren Schichte ursprünglicher, mythischer Zahlen befasst sich nun Friedrichs wenig. Aus Sagen und Märchen führt er S. 31 die „häufigen“ Zahlen höchst unvollständig und so an, dass man sieht, wie er von der systematischen Zusammengehörigkeit der 3, 9, 27, (30) zum „arischen“, der 5, 7, 12, (60) zum „babylonischen“, der 2, 4, 8, 16, (24), 32 zum „elamischen“, der 20, (40, 80), 400 zum „kaukasischen“ Systeme offenbar noch nicht Kenntnis genommen hat. Freilich ist zu befürchten, dass solche Kenntnisnahme auch sein übriger Stand-

punkt ihm verbieten werde. Denn da seiner Meinung nach alle mythischen Dreiheiten auf Sonne-Mond-Morgenstern beruhen, könnte er arische Mondmythen und Mondrechnung erst anerkennen, wenn er fast alle einschlägigen Behauptungen seines mythologischen Buches über „Grundlage, Entstehung und Deutung germanischer Märchen und Sagen", wie sie es verdienen, über Bord geworfen hätte. Erst dann stünde ihm die Bahn frei, um die durch die mythischen Zahlen angedeuteten systematischen und ethnologischen Schichtungen, welche hier in Betracht kommen, zu erkennen und die Verhältnisse dieser mythischen Zeit zu denen der späteren, bewusster chronologisch arbeitenden und die einzelnen Kalendertypen miteinander bunt ausgleichenden Zeit in Beziehung zu setzen. So aber hat Friedrichs, wunderlich genug, bei allen seinen Erklärungsversuchen fast stets nur die altrömischen Kalendersysteme, in Sonderheit aber das Jahr des Numa, benutzt. Diese verhältnismässig späten und verwickelten Schaltzyklen enthalten, namentlich wenn man, wie Friedrichs, auch ihre Wocheneinteilung in Betracht zieht, eine grosse Menge von allerhand Zahlen, welche so viele rechnerische Verbindungen untereinander zulassen, dass man wohl so ziemlich jede Zahl aus ihnen herstellen kann.

Aehnlich wie der Denker bei rein syllogistischem Austoben seiner geistigen Geschicklichkeit den Boden der Tatsachen unter den Füssen nur allzu rasch verliert, droht auch dem Rechner in Friedrichs' Falle stets die Gefahr, arithmetische Beziehungen zwischen Zahlen für Beweise des Vorliegens wirklicher Beziehungen zu halten, wofern er nicht gewisse methodische Vorsichtsmassregeln anwendet, die allerdings bisher noch nicht in Worten ausgesprochen worden sind. Bei Friedrichs fehlt es aber auch an instinktiver Verwendung solcher Massregeln meist völlig, und sein Buch ist daher geeignet, die Abneigung und das Misstrauen weiter Kreise gegen zahlenkundliche Untersuchungen nur noch zu befestigen. Als Gegenmittel sei daher versucht, zwei Kriterien dafür aufzustellen, wann Zahlendeutungen gleichwohl zu Rechte bestehen. Der erste und wichtigste Grundsatz scheint mir folgender: Es müssen Ueberlieferungen vorhanden sein, welche das Vorkommen von Zahlenspekulation in der betreffenden Schichte von Angaben in spezifischer Weise sicherstellen und, falls bestimmte Zahlen selbst erhalten sind, den Schlüssel zu deren Verständnisse geben (I.). Ergänzt wird dieser Grundsatz durch den anderen: Auch falls der Schlüssel völlig fehlt, ist eine gefundene Lösung richtig und wirklich, wenn die für sie gegebenen Ansätze so individuell oder zahlreich sind, dass durch den Beziehungsreichtum Zufall ausgeschlossen ist (II.). — In grellem Widerspruche zu diesen Grundsätzen verwendet Friedrichs das römische Jahr, namentlich das des Numa, zur Erklärung von Zahlen, zu denen kein Schlüssel überliefert ist oder doch wenigstens von ihm nicht nachgewiesen wird. Alle Vermutungen auf solch schwanker Grundlage müssen also ausscheiden; und auch daraus ist Friedrichs ein schwerer Vorwurf zu machen, dass er fast immer verabsäumt hat, die gleichwohl vorhandenen Ueberlieferungen, welche auf das Vorkommen von Zahlenspekulation in der betreffenden Schichte hindeuten und auch den Schlüssel zum Verständnisse bestimmter Zahlen bereits enthalten, nachzuweisen. Wieviel hier schon vorliegt, kann man z. B. aus der sorgfältigen Arbeit von A. Bosse, Die chronologischen Systeme im Alten Testament und bei Josephus (MVAG 1908 2) sehen, die Friedrichs, wie es scheint, nicht kennt, in der aber der jüdischen Tradition reicher Stoff solcher Art abgewonnen und zum Teile auch benutzt ist. Eine rühmliche Ausnahme macht nur S. 236 ff. der Nachweis einiger mit der Zeitrechnung zusammenhangender typischer Zahlen (234, 43, 27) bei Livius.

Wertvolles findet sich also meist bloss dort, wo der einzelne Fall so günstig lag, dass Friedrichs ihm eben ohne Beziehung zu anderen Fällen schon Ergebnisse abzugewinnen vermochte. Hierher gehören seine oft sehr interessanten Bemerkungen über die Gliederung der Zahlen in den chronologischen Tabellen der Alten, unter diesen an erster Stelle seine Nachweise für die Umrechnung alter Mondjahre in Sonnenjahre (vgl. S. 27, 39 f., 62), ferner seine Ausführungen über die wirklichen im Gegensatze zu den überlieferten Summen, seine schöne Aufklärung des Zusammenhanges der herodotischen Chronologie Aegyptens mit der des alten Chronikon (S. 133), sein Hinweis, dass Liv. XXII 49 70000 Mann und der Konsul mit 50 Flüchtigen, Liv. XXV 6 aber 50000 Mann und der Konsul mit 70 Flüchtigen unterschieden werden (S. 238 f.), seine treffliche, weil diesmal kulturell und methodisch berechtigte (vgl. Grundsatz I) Erklärung der Zahlen in Liv. XL 1 aus dem römischen Schaltjahre des jüngeren Zyklus (S. 239 f.), endlich aber der scharfsinnige Versuch, ein Verfahren nachzuweisen, durch das man im Mittelalter Geschichtszahlen errechnete. Denn hier hat Friedrichs drei Fälle ermittelt, die zusammen genommen, hohe Beweiskraft besitzen und daher angeführt sein mögen. In der Nacht vom 9. auf den 10. Mai 1291, d. h. am 129.

Tage d. J., wurde das heilige Haus von Loreto aus Palästina nach Dalmatien entrückt und 129 + 1291 = 1420 ist die Zahl der Tage von 4 Mondjahren (das Jahr zu 355 Tagen). Am 13. Januar 1408, d. h. am 13. Tage d. J. nach 1407 Jahren, sollte Bregenz von den Eidgenossen überfallen werden und 13 + 1407 = 1420 ist wieder dieselbe Zahl, nur dass diesmal das laufende Jahr nicht mitgezählt ist, was übrigens auch für den früheren Fall gelten kann, wofern man den 10. Mai als eigentliches Datum festhielt. Dieselbe grössere Genauigkeit liegt auch im dritten Falle vor. Am 26. Juni 1284, d. h. am 177. Tage d. J. nach 1283 Jahren, hat der Rattenfänger von Hameln die Kinder entführt, und 177 + 1283 = 1460 ist die Zahl der Jahre von 4 Sonnenjahren (das Jahr zu 365 Tagen). Jeder dieser Fälle für sich könnte als Zufall erklärt und die Annahme eines 1460- oder 1420jährigen Zyklus für jene Zeit als grundlose Hypothese verworfen werden; jedoch die Uebereinstimmung der drei Fälle untereinander genügt bereits dem oben entwickelten Grundsatze II und zum Teile auch dem Grundsatze I, sofern uns gerade lauter nichtwirkliche Ereignisse so datiert vorliegen. Daher wäre zu wünschen, dass Friedrichs nun auch untersuche, wie viel sich noch über den Ursprung jener Zahlenangaben und die Vorstellungen ermitteln lässt, welche deren Erfinder mit ihren Schöpfungen verbanden.

Da wahre Einsichten, selbst in Nebendingen, stets selten und zwischen falschen kümmerlich verteilt zu sein pflegen, unterscheidet sich das Werk von Friedrichs, wie man sieht, von manchen guten Büchern, die weniger Richtiges und mehr und geschickter verborgenes Falsches enthalten, vorteilhaft; es wäre also eine vortreffliche Leistung, wenn es nicht ausserdem mit so zahlreichen, recht eigentlich grundsätzlichen Fehlern behaftet wäre.

P. A. A. Boeser: Beschreibung der ägyptischen Sammlung des Niederländischen Reichsmuseums der Altertümer in Leiden. Die Denkmäler der Zeit zwischen dem alten und mittleren Reich und des mittleren Reiches. Zweite Abteilung: Grabgegenstände, Statuen, Gefässe und verschiedenartige kleinere Gegenstände. Mit einem Supplement zu den Monumenten des alten Reiches. — Mit 143 Abbildungen auf 22 Tafeln und in dem Text. Haag, M. Nijhoff, 1910. 14 S. + XXII T. Folio. Bespr. v. H. Ranke, Heidelberg.

Die vorliegende Lieferung des glänzend ausgestatteten neuen Kataloges der Leidener ägyptischen Sammlung umfasst 102 Nummern von Gegenständen des Mittleren sowie, nachtragsweise, 41 Nummern von Gegenständen des Alten Reiches. Es handelt sich durchweg um Grabfunde (Opfertafeln, ein Holzsarg, Schiffsmodelle[1], Ka-Statuen, Schminkgefässe, Siegelzylinder, Steinschalen usw.), die fast sämtlich aus dem Antikenhandel in das Leidener Museum gelangt sind, und deren Herkunft darum meist unbekannt bleibt.

Dem Plan der ganzen Anlage entsprechend gibt Boeser zunächst eine kurze Beschreibung der einzelnen Gegenstände mit den nötigen Angaben über Material, Erwerbung, Literatur usw., zugleich ein Faksimile der aus den Tafeln nicht ohne weiteres ersichtlichen Inschriften. Daran schliessen sich dann die Tafeln mit vorzüglichen photographischen Aufnahmen einer Anzahl der hier veröffentlichten Denkmäler.

Zum grossen Teil sind sie uns aus den Zeichnungen des alten Leemansschen Kataloges, einige auch aus anderen Veröffentlichungen, schon bekannt — so das silberne „Antef"-Diadem, der Kanopenkasten des Sbk-m-s:f, eine hölzerne Leier, die hübsche Holzstatuette einer Amonspriesterin, der Granitaltar[2] Sebekhoteps V (so nach Ed. Meyers Zählung, Geschichte S. 285) u.a.m.

Von den seit der alten Publikation neu hinzuerworbenen Stücken ist ein Sitzbild des bekannten Chetej (Achtoi)[3], Kanzlers unter Mentuhotep V. (vgl. E. Meyer, Geschichte § 277 Anm.), als Vertreter der Kunst der 11. Dynastie von Interesse. Erwähnung verdienen auch zwei in Luxor gekaufte thönerne „Opfertafeln" aus der Gruppe der Petrieschen „soul houses"[4]. Die eine (Tafel III, Abb. 6) hat die Gestalt einer von zwei Säulen getragenen Halle mit einem von niedriger Mauer umgebenen Hof davor, in dem die Opfergaben liegen. Eine Treppe führt zu dem flachen, nicht mit einer 'satah' versehenen, Dach der Halle[5]. Auffallend sind in

[1] Bei dem Schiffsmodell Nr. 10 fällt neben den rohen Figuren der übrigen Insassen des Bootes der hübsche Kopf des vorn stehenden Priesters auf. Ist die Zugehörigkeit dieser Figur zum Boote sicher? (Soweit sich das aus der Photographie erkennen lässt, scheint mir der Kopf eine bessere Reproduktion zu verdienen.) Von der „vergoldeten Uräusschlange mit Sonnenscheibe", die ebenfalls in einem solchen Boote auffällt, ist in der Photographie nichts zu sehen.

[2] Von Boeser als „Basis" bezeichnet; die Oberfläche scheint aber sorgfältig geglättet, und man sieht nicht recht ein, was noch auf ihr gestanden haben sollte. Das Stück ist dem Gotte Min mit dem Beinamen Ḥr nḫt („der starke Horus") geweiht und wird als Altar in einem Mintempel gestanden haben.

[3] Der Kopf mit dem Königskopftuch ist, wie auch Boeser bemerkt, später ergänzt.

[4] Vgl. Petrie, Gizeh and Rifeh (1907), S. 14ff.

[5] In der „rautenförmigen Figur" auf dem Dache wird man — trotz der 40 Felder — vielleicht die Vorzeichnung für ein Brettspiel erkennen dürfen; vgl. die Abbildung bei Jolles, Prunkgefässe (Jahrb. des Kaiserl. Archäol. Inst. XXIII 248). Eine ähnliche Vorzeichnung für ein Brettspiel hat sich auf einer Pflasterplatte im Totentempel des Ne-user-re' gefunden.

diesem Exemplar die Einstecklöcher nicht nur um das Wasserbassin, wo man mit Petrie an Baldachine zum Schutz gegen die Sonne denken könnte, sondern auch auf der Hofmauer und um den äusseren Rand des Daches. Jolles (a. a. O.) meint, sie seien zum Einstecken von Blumen bestimmt gewesen, aber dagegen spricht doch die Ausführung des Ganzen als Hausmodell; — ich weiss freilich keine bessere Erklärung zu geben. — Die andere „Opfertafel" (Tafel IV Abb. 3) kann auf diese Bezeichnung schon kaum mehr Anspruch machen. Es ist eine Vereinigung von vier zweistöckigen Häusern, die, durch zwei schmale Gassen voneinander getrennt, in einem ummauerten Hofe liegen. Jedes Haus hat eine gerade Treppe zum oberen Stockwerk, in dem, nahe dem Eingang, ein sitzender Mann dargestellt ist. Ein kleiner Tisch mit Opfergaben und drei Ausflussrinnen in der Ecke, die eines der vorderen Häuser mit der Hofmauer bildet, ist das einzige, was noch an die „Opfertafel" erinnert.

Bei den im Supplement angeführten Steingefässen wird man die Bezeichnung „altes Reich" nicht zu sehr pressen dürfen. Schon die von Boeser zum Vergleich herangezogene Literatur verweist mehrfach auf vorgeschichtliche bzw. „frühdynastische" Gefässe.

Die Veröffentlichung der m. R. Denkmäler der Leidener Sammlung ist hiermit abgeschlossen, und man darf dem folgenden Bande, der die bekannten Stücke des neues Reiches nun auch in mechanischer Reproduktion bringen wird, mit Spannung entgegensehen.

Hermann Junker: Koptische Poesie des zehnten Jahrhunderts, I. Teil (1908), II. Teil (1910) Berlin, Karl Curtius. 8°. (27.50). Besprochen von W. Spiegelberg, Strassburg.

Die volkstümliche Poesie der Kopten, auf die zuerst Adolf Erman die Aufmerksamkeit gelenkt hat, ist hier zum ersten Male systematisch gesammelt und verarbeitet worden, und zwar in einer ausserordentlich wertvollen Arbeit. Nicht nur die Veröffentlichung der Texte und deren Uebersetzung, sondern auch die allgemeinen Vorbemerkungen verdienen alles Lob. Namentlich gilt das von den metrischen Untersuchungen, welche diese „Spätblüte" der koptischen Literatur, wie Junker sie gut bezeichnet hat, in einem zum Teil ganz neuen Lichte erscheinen lässt. Auch das Verhältnis dieser koptischen Poesie zu der zeitgenössischen byzantinischen, d. h. den griechischen Kirchengesängen, ist hier zum ersten Male untersucht worden.

Der Inhalt dieser Lieder, die alle religiöser Art sind, ist sehr mannigfaltig. Der überwiegende Teil bezieht sich auf biblische Themata, aber auch Märchen und Legenden[1] sind zahlreich vertreten. Dass auch die dogmatischen Streitigkeiten gelegentlich (II Seite 130) gestreift werden, ist bezeichnend für die Psyche des koptischen Volkes.

Was die Sprache anlangt, so ist sie nach Junker im wesentlichen ein rein sahidischer Dialekt, der aber durch mündliche Tradition und schlechte Abschreiber vielfach stark entstellt worden ist. Auffallend ist in manchen Liedern das starke Zurücktreten, ja bisweilen gänzliche Fehlen der griechischen Fremdwörter[2]. Ob solche Lieder dadurch als besonders volkstümlich zu erweisen sind, mögen weitere Untersuchungen lehren. In dem grammatischen Kapitel hätte ich die Syntax gern näher ausgeführt gesehen, da sie doch manche Abweichung von der klassischen Sprache enthält. Mir ist z. B. der häufige Wegfall der Präposition ϵ nach Verben der Bewegung (II 38, 24. 50, 18. 54, 8. 134, 1) aufgefallen. Die Uebersetzung ist stellenweise unnötig frei, und dadurch kann gelegentlich die literarische Bedeutung einer Stelle verloren gehen. So übersetzt Junker S. 73, 2 „die Wahrheit und Frieden halten", während wörtlich dasteht „die sich in die Wahrheit kleiden (sic) und Frieden halten". Erst dadurch wird die Beziehung auf Psalm 132, 9 klar.

Im einzelnen mögen noch folgende Bemerkungen hier Platz finden: 19, 6 ist wohl „ich" Druckfehler[3] für „sich". Es ist also zu übersetzen „niemand fand sich in Israel" — 56, 13 ist ⲁⲙⲉ wohl Plural[4] von ⲁⲙⲏ „Hand", also „es ergriff Abraham die Hände seines Sohnes Isaak" — 169 ⲛⲁϩⲱⲣ ⲛⲏⲧⲏϥ ⲁϥϯ ⲛⲧⲉⲥⲙⲏ heisst „die Schatzkammern der Winde liessen die Stimme ertönen". Das bezieht sich auf Stellen wie Ps. 135, 7, Jer. 10, 13. 51, 16, wo von den θησαυροί der Winde die Rede ist — 173, 2 ist die Uebersetzung „und wurde aufs Kreuz gelegt" zu frei für „man liess ihn auf ein Holz steigen" — 205, 6 ist ⲉⲩⲭⲏⲧⲟⲥ die Stadt, die auch in den Akten des Theodoros[5] als Aufenthaltsort des ⲁⲣⲁⲕⲱⲛ genannt wird. — 205, 10 steht ⲁⲣⲟ ⲙⲙⲟⲕ

---

[1] Die Theologen mögen besonders auf II S. 63 hingewiesen werden, wo eine apokryphe Version der Eliasgeschichte zugrunde zu liegen scheint.

[2] Es ist zu bedauern, dass diese griechischen Wörter nicht in der deutschen Uebersetzung in der jetzt üblichen Weise in Klammern beigefügt sind. Dadurch würde das fremde Sprachgut sehr bequem zu übersehen sein.

[3] Die relativ zahlreichen Druckfehler in Band II sind gewiss aus besonderen Umständen zu erklären.

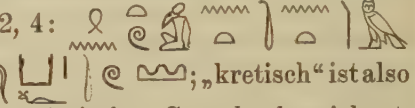
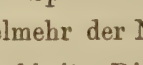
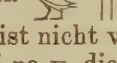
[4] Zu dieser Pluralbildung vergleiche Recueil XXVIII (1906) S. 212.

[5] Acta martyrum (ed. Balestri-Hyvernat) I S. 159.

wohl für ⲧⲁϫⲣⲟ ⲙⲙⲟⲛ mit Abfall des ⲧ, wie er in diesen Texten mehrfach (siehe I Seite 92) zu belegen ist. Jedenfalls gibt die Bedeutung „sei stark, fasse dich!“ einen besseren Sinn als „siege!“ — 239, 8 hat ⲗⲓⲙⲏⲛ die Bedeutung „Bild“, die Lemm (Kleine koptische Studien Seite 57) nachgewiesen hat. — Die Partikel ⲙⲁⲛ „denn“ hat nichts mit griech. *μόνον*, wie Junker mit Erman (Seite 206 Anm.) annehmen möchte, zu tun. Sie erscheint meist in diesen Liedern (34, 14. 36, 11. 18. 40, 25 als ⲙⲟⲛ und ist mit der koptischen (nicht griechischen!) Partikel ⲙⲙⲟⲛ identisch, über die Robinson (Apocryphal Gospels S. 202) Crum (Coptic Ostraca S. 72) und Sethe: AeZ XLIV (1907 S. 135) geschrieben haben.

Reinhold Freiherr v. Lichtenberg: Einflüsse der ägäischen Kultur auf Aegypten und Palästina. (Mitt. d. Vorderas. Ges. 1911, 2.) 104 S. m. 54 Abb. Leipzig, J. C. Hinrichs. M. 4. Bespr. v. Walter Wreszinski, Königsberg i. Pr.

Der Verfasser hat in dem schmalen Hefte eine sehr grosse Menge Material zusammengetragen, das er in drei Abschnitten geschickt zu einer lebendigen Darstellung der Beziehungen der Insel- und mykenischen Kultur zu Aegypten und Palästina verwendet; die meist recht guten Abbildungen verhelfen zu einer noch gesteigerten Anschaulichkeit. Es ist selbstverständlich, dass auf dem schwierigen Gebiete der vergleichenden Kulturgeschichte jener entlegenen Zeiten, obgleich oder vielleicht weil jetzt so unendlich viel auf ihm gearbeitet und täglich neues Material hinzugefunden wird, es sich in vielen Beziehungen nicht so sehr darum handeln kann, sichere Ergebnisse zu schaffen, wie die eigene Anschauung im Widerstreit der Meinungen zum Ausdruck zu bringen. Insofern ist dem Buche viel Gutes nachzusagen, denn der Verfasser hat sich seine Anschauungen aus offenbar sehr genauer Kenntnis des Materiales von Kreta, Cypern, Mykene usw. gebildet, womit er sein bedeutendes Wissen aus den ägyptischen Gräbern verband. Dennoch fehlt ihm die Uebersicht über die Entwickelung der ägyptischen Kunst, er sieht z. B. nicht, wie in der Kunst der 18. Dynastie die Ausbildung grösserer Lebendigkeit notwendig vor sich geht, und so ergibt sich für seine Darstellung, dass er die Beeinflussung Aegyptens vom Auslande viel zu hoch bewertet, dass er dort, wo ihm die Verbindung mit dem Aelteren unbekannt ist, äussere, d. h. ägäische Einflüsse sieht.

Es kann natürlich nicht verlangt werden, dass der Verfasser auf dem Gebiete der Aegyptologie Fachmann ist; wäre er es, so hätte er auf S. 5 ff. sich den weitläufigen Nachweis für die Gleichung = Kreta gespart, denn er rennt damit offene Türen ein. Das im gleichen Zusammenhange erwähnte Zitat aus dem Londoner med. Pap. ist falsch, es steht dort 12, 4:  ; „kretisch“ ist also nicht als eine „asiatische“ Sprache bezeichnet,  ist vielmehr der Name einer auch sonst bekannten Krankheit. Die auf solch falschen Vorausetzungen beruhenden Schlüsse fallen natürlich mit jenen dahin, wie z. B. auf S. 13 das aus einer veralteten Publikation genommene Zitat zu der Ergänzung *ś ḫ n-t* „Stütze, Pfeiler“ verführt hat, während nach Sethe, Urk. d. 18. Dyn. 707 einfach  „Balken“ dasteht. Auch auf S. 17 ist nicht vom Fürsten eines Landes ..... n-ti-na-y die Rede, das Land ist vielmehr das nicht selten erwähnte Tnj.

Andere Schlüsse des Verfassers sind als gedankliche Kombinationen sehr interessant, aber nicht überzeugend. Die auf S. 13 genannten Säulen *wḫ:* sind inschriftlich als aus Kreta stammend nicht belegt, der Grund, sie als von dorther kommend anzusehen, erscheint mir etwas äusserlich. — Die Gleichsetzung von Ṯakkar = Teukrer und Pulasata = Pelasger bedarf gar sehr der Begründung. — Auf S. 57 und 78 wird schon für das mittlere Reich mit einer Ansiedelung von Aegäern in Mittelägypten gerechnet, was keineswegs wahrscheinlich ist; waren welche im Lande, so sind sie wohl als Kriegsgefangene hingekommen, nicht freiwillig. — Recht bedenklich ist S. 96 auch die auf den bisher doch nur sehr spärlichen Grabungsergebnissen in Palästina beruhende Annahme, dass Cypern vor der ägyptischen 18. Dynastie zwar direkte Handelsbeziehungen mit Aegypten, nicht aber solche mit Syrien gehabt habe, dessen Küste den cyprischen Häfen doch viel näher lag. Wäre das wirklich so gewesen, worüber ich eine Meinung zu äussern für verfrüht halte, so liesse es darauf schliessen, dass die Handelsschiffahrt einzig von ägyptischen Kaufleuten betrieben worden wäre, nicht von cyprischen, dass die Aegypter erst von ihrem Stammlande, dann, nach der Eroberung Phöniciens, auch von diesen Häfen her Handel nach Cypern getrieben hätten. Wenn der Verfasser S. 103 meint, dass der Verkehr in der 2. Hälfte des 2. Jahrtausends mehr von Cypern nach der syrischen Küste als umgekehrt gegangen sei, und das damit beweisen will, dass um 1050 die phönikische Sprache den sesshaften Cyprern

unbekannt war, ein Mann aber ägyptisch verstanden hätte, so scheint mir das, wenn es überhaupt etwas beweist, nur meine oben ausgesprochene Hypothese zu stützen, dass nämlich Cyprer und Syrer nicht in direkte Berührung gekommen seien, sondern nur mittelbar durch die Aegypter.

Im einzelnen auf all das einzugehen, worüber sich diskutieren liesse, ist nicht angängig. Wie ich zu Anfang des Referates schon sagte, ist, wo die Dinge so im Flusse sind, in solch zusammenfassendem Werke die persönliche Meinung alles, denn zu untrüglichen Beweisen langt es eben noch nicht. Und den Ausführungen des Verfassers wird man sich im II. Abschnitt meist, im III. auch oft anschliessen, wenn man auch die Grundtendenz von der „selbständigen, in sich abgeschlossenen ägäischen Kultur, die weder mit der kaukasischen, noch mit der semitischen etwas gemein hat“ (S. 93/94) als zu weit gehend empfindet.

P. O. Schjøtt: Die Herkunft der Etrusker und ihre Einwanderung in Italien. (Christiania Videnskabs-Selskabs Skrifter. II. Hist.-Filos. Klasse. 1910, Nr. 1.) Christiania, Dybwad, 1910. 29 S. M. 0.80. Besprochen von F. Bork, Königsberg i. Pr.

Der Verfasser prüft die Angaben der alten Historiker über die Herkunft und die Wanderungen der Etrusker und kommt unter Ablehnung der Aufstellungen Eduard Meyers zu dem Ergebnis, dass die Quellen Richtiges bieten, nur müsse man sie richtig deuten. Die Berichte des Hellanikos, Herodotos und Livius schilderten z. B. nicht die nämlichen Ereignisse, sondern drei verschiedene Wanderungen verwandter Stämme. Zunächst seien die Pelasger von Thessalien über Spina und Cortona, dann die Etrusker von Lydien über Smyrna und zuletzt die Albaner, d. h. die Latiner unter Aeneas nach Italien gekommen. Soweit könnte man dem Verfasser beipflichten; was er aber über die Ergebnisse der Sprachforschung sagt, krankt daran, dass er diese nicht genügend kennt. Ich empfehle ihm A. Kannengiessers Arbeit Ueber den gegenwärtigen Stand der etruskischen Frage (Klio VIII Heft 2) zu seiner Orientierung.

Auf den letzten Seiten des Büchleins wagt der Verfasser einige kecke Streifzüge in die Jagdgründe der Orientalistik und hat einige weidliche Böcke erlegt. Seine Ableitung des Wortes Pelasgoi, das er, vielleicht mit Recht, mit Pelištim zusammenstellt, aus dem semitischen Lexikon (syr. *pelaš* durchbrechen, assyr. *palašu* durchbohren usw.) und seine Darstellung der Schicksale der Chattu kann man im Interesse des Verfassers nur bedauern.

Trotz dieser Ausstellungen kann ich die durchaus selbständige Arbeit nur empfehlen.

Salomon Reinach: Orpheus. Allgemeine Geschichte der Religionen; deutsche, vom Verfasser durchgesehene Ausgabe von A. Mahler. Wien und Leipzig 1910, J. Eisenstein & Co. 403 S. 8°. M. 7.50.

Pierre Batiffol: Orpheus et l'Evangile, conférences données à Versailles. Paris, Victor Lecoffre, J. Gabalda, 1910. 284 S. 8°.

R. P. M.-J. Lagrange: Quelques Remarques sur l'Orpheus de M. Salomon Reinach. Paris, Victor Lecoffre, J. Gabalda, 1910. 78 S. 8°. Besprochen von C. Fries, Berlin.

In einem starken Bande gibt Salomon Reinach hier ein Glaubensbekenntnis, das nicht, wie der Obertitel vermuten lässt, an ein philologisches, sondern an das Publikum im weitesten Sinne gerichtet ist. Nach einer Prüfung der bisherigen Definitionen des Wortes Religion gelangt er zu dem Ergebnis, die Religion sei: Eine Summe von Bedenken, welche die freie Ausübung unserer Fähigkeiten behindern (un ensemble de scrupules qui font obstacle au libre exercice de nos facultés). Der eine Kritiker Reinachs, der Theologe Lagrange, auf den hier gleich Bezug genommen werden möge, gerät in helle Entrüstung über diese Erklärung, die sich mit der Furcht vor dem Strafgesetzbuch decke. (S. 9.) Dem geistlichen Rezensenten wird niemand seinen Zorn verargen, wissenschaftlich kann man Reinachs Definition gutheissen, wenn man Religion eben als religio auffasst, und vor allen Dingen begreift, dass das Buch eine Tendenzschrift im Sinne der Kultur und Aufklärung bedeutet. Dass Reinach sein Ziel nicht verfehlt hat, beweist der Zorn der Getroffenen, wie die beiden oben genannten Schriften erkennen lassen. Reinach setzt für Bedenken tabu ein und zeigt eine Reihe von tabus im AT, z. B. Usas Tod nach der Berührung der Lade (2. Sam. 6, 4—7). Auch der Sündenfall im Paradies wird hier auf tabu, den nicht zu berührenden Baum, zurückgeführt, ein fruchtbarer Gedanke, den man aber, wie Ref. aus einer früheren Erfahrung weiss, gut tut, Theologen gegenüber nicht zu äussern. Damit eröffnet sich eine weite Perspektive, man könnte Beispiele für diese tabu-artigen Erscheinungen in allen Mythologien finden, und eine Zusammenstellung würde manches Lehrreiche zutage fördern. Als zweiten Faktor sieht Reinach den Animismus an, der dem Menschen etwas Selbstverständliches, tief in ihm Wurzelndes sei; also aus Tabu und Animismus leitet er die Religion ab. Man ist neuerdings dem Animismus gegenüber skeptisch geworden und führt die ältesten Mythengebilde auf andere Ursachen zurück; sonst aber kann man die Religion, besonders wenn bei dem Wort der Gedanke an ihre äusserliche, sichtbare Betätigung vorwiegt, allerdings wohl auf derartige Elemente zurückführen, wobei die

Frage nach dem etwaigen ursächlichen Verhältnisse beider Faktoren zueinander noch offen bleibt. Reinach bekämpft dann zwei ältere Erklärungen, die seit langem im Umlauf seien und noch hier und da ihre Anhänger fänden, die der Offenbarung und die des Betruges. Für die ältere wird Creuzer, für die zweite Voltaire als Zeuge angeführt. Ausser Animismus und Tabu kommen als Elemente der Religion noch Totemismus und Magie in Betracht. (S. 16.) Die Begriffe werden etwas scharf getrennt, denn Animismus und Magie hängen eng zusammen, und der Totemismus ist nur eine Folgeerscheinung des Animismus. Dann ist die Ablehnung des Voltaireschen Standpunktes wohl auch eine zu energische, denn in dessen Theorie, die S. 12 dargelegt wird, sind auch besonders für spätere Zeiten nicht wenige Körner echter Wahrheit enthalten. Wie unzuträglich die völlige Ignorierung des astralmythologischen Gedankens für die Arbeit ist, zeigt sich recht, wenn die mosaische Sabbatruhe nur auf einen Tabu zurückgeführt wird, ohne dass die kalendarische Grundlage berücksichtigt wird (S. 21); aus ihr und dem Vergleich mit dem babylonischen šabattu, der wohl zu Rechte besteht, ist die Feier unschwer abzuleiten, wenn auch der Tabu dabei gewiss beteiligt ist. Die Rolle, die der Priesterschaft bei der Verminderung der Tabus und bei der Aufklärung der Menschheit zugeschrieben wird, ist nicht ganz klar; der Nationalismus des 18. Jahrhunderts wird bekämpft und dann z. T. auch wieder gutgeheissen. Die Einschränkung der Tabus hat man sich wohl eher durch fortschreitende Erfahrung und Aufklärung und dann gerade mit einer Gegenwirkung gegen das Priestertum durch Laien oder abtrünnige Standesgenossen zu erklären, während das Priestertum als Ganzes eher konservierend gewirkt haben wird. Beipflichten kann man der Behauptung von der fortschreitenden Laifizierung der Menschheit, die noch lange nicht vollendet sei (S. 23). Im Ganzen ist es schwer, für jene Urzustände irgendwelche Behauptungen aufzustellen, da man aller Anhaltspunkte noch entbehrt. Der vergleichenden Geschichtsforschung wird es zustehen, jenes Dunkel zu lichten, und wie die neueren Ergebnisse zeigen, ist es möglich, in die früheste Kultur viel tiefere Einblicke zu gewinnen, als es bisher schien. Einstweilen ist es nicht rätlich, über die Anfänge des Priestertums usw. klare Vorstellungen zu fordern. Die Archäologie, dann aber weitgehendste Vergleichung der alten Staatswesen und induktive Ermittelung des Gemeinsamen dürften uns dem Ziel immer näher bringen. Reinach bespricht dann noch von seinem Standpunkt aus die einzelnen grossen Religionen, und der Geist der Aufklärung und Humanität, der auf jeder Seite, z. T. recht scharf und kritisch, hervortritt, wirkt gerade in unserer Zeit erfrischend und befreiend. Darin dürfte der Wert des Buches vor allem zu suchen sein, und das hat ihm auch seinen Erfolg bereitet; es ist in fast alle modernen Sprachen übersetzt worden.

Dass im klerikalen Lager ob dieser Schrift nicht eitel Freude herrscht, ist leicht begreiflich. Man hat einen konzentrierten Angriff organisiert und den Feind unter Kreuzfeuer genommen. Das schon erwähnte Heft von Lagrange bespricht Reinachs Buch von Punkt zu Punkt und weist überall die „Irrtümer" des Verfassers nach. Ueber Wortklauberei und Pedanterie kommt Lagrange nicht recht hinaus. Reinachs Absicht, den Weg zur Aufklärung, Humanität und Geistesfreiheit zu weisen, erscheint Lagrange als Kriegserklärung gegen die katholische Kirche. Er nennt das Werk ein Pamphlet (4). — Pierre Batiffol hat in Versailles Vorlesungen gehalten, die eine Widerlegung Reinachs bezweckten. Die Kritik am Inhalt der Evangelien wird hier im orthodoxen Geiste revidiert und, wie der Verfasser meint, ad absurdum geführt. Josephus' Schweigen hat politische und literarische Gründe. Rabbinische und römische Zeugnisse werden ins Feld geführt, und die Authentie des neutestamentlichen Kanons wird durch alte und neue Aussagen gestützt. Reinachs Zweifel an den Ueberlieferungen von Jesus auf Grund der altorientalischen Parallelen werden entschieden abgelehnt und verworfen. In die Einzelheiten dieser mehr theologischen als orientalistischen Streitereien einzugehen verlohnt sich nicht, da hauptsächlich längst Gesagtes wiederholt wird und eine wissenschaftliche Lösung des Problems zurzeit mindestens noch recht schwer erscheint. Die Tendenz des Verfassers ist aber gar nicht in erster Linie rein wissenschaftlich, sondern kirchlich und politisch. Verfasser hat sich grosse Mühe gegeben, seine Sache zu verfechten, und wer den Willen dazu mitbringt, wird sich auch von ihm überzeugt fühlen.

Alfred Hillebrandt: Vedische Mythologie. Kleine Ausgabe. Breslau, M. & H. Marcus, 1910. VIII, 200 S. 8°. M. 5.60; geb. 6.40. Bespr. v. E. Siecke, Berlin.

(Schluss aus Nr. 6.)

Beim Abschnitt über *Indra* (80—99 = VM III 157—344) wird jeder mit der Schilderung des kriegerischen Gottes der Kraft, wie er im Rv. entwickelt erscheint, einverstanden sein; weniger vielleicht mit der Erklärung des Ursprungs. Mit Recht wird die Sage von Indras Haupttat, dem Vṛitrakampf, als ältester, vor-

indischer, prähistorischer Bestandteil angesehen (85 f, 87, 92; vgl. VM III 197). „Die Erklärung des einen (Vṛitra's) kann nicht ohne Folgen für die Deutung des andern (Indra's) bleiben" (86 = III 195). „Ist die Bedeutung Vṛitra's festgestellt, so kann über die seines Besiegers kaum noch ein Zweifel bestehen" (87 f.). Hillebrandt fasst nun Vṛitra als den auf den Bergen liegenden Winterriesen, den Indra als Frühlingsgott oder als Sonnengott besiegt (88). Somit wäre Vṛitra eine reine Abstraktion. Das ist m. E. unmöglich. Die älteste Zeit wollte ihre Götter sehen, sie waren mit Augen geschaute körperliche Wesen, „greifbare Objekte" (173), keine Abstraktionen. Einen Winterriesen oder Winterdrachen hat noch niemand gesehen. Nun aber ist sicher, dass die alte Drachenkampfsage überall von dem in der Natur geschauten Kampf, dem der Mond unterliegt, seinen Ausgang genommen hat; die spätere Sage von der Enthauptung Rahu's durch Vishṇu ist nur leise Veränderung der allerersten Konzeption. Der Mond in seiner schmalsten, zunächst lichten Form ist eine Schlange (= Drache), (er ist sogar ein Pferdehaar oder Rossschweif!); doch auch der erste schmale Streifen des abnehmenden Mondes ist eine Schlange; sie verschlingt zunächst den lichten Mond, (der Mond ist nicht immer ein freundlicher Gott, s. VM I 534), die neu aufleuchtende Mondsichel besiegt jedoch das schwarze, schlafende (aber nicht im Winterschlaf, wie VM III 188 behauptet wird) Ungetüm. Dies die Urform, die dann sekundär zu einem Kampfe des Sonnengottes mit dem Monddrachen und später in noch anderer Weise umgedeutet worden ist. Diese von mir in meinen Schriften „Indras Drachenkampf nach dem Rv." (Berl. 1905, Progr. Nr. 66) und „Drachenkämpfe" (1907, Mythol. Bibl. I 1) nicht obenhin behauptete, sondern, wie ich meine, genügend bewiesene Auffassung ist meines Wissens nirgends überzeugend widerlegt worden. Hillebrandt würdigt sie keiner Erwähnung. „Methodisch wie sachlich bietet die Entwicklung der Indra- und Vṛitrasage einen Reiz, wie ihn kaum ein andres Gebiet der gesamten Mythologie aufzuweisen hat" (87). Indra, der nachgeborene, in weitester Ferne geborene, gleich nach der Geburt schnell wachsende, goldgelbe Gott, der lichte Somatrinker, der durch Zauberkräfte vielgestaltig gehende (Rv. 6, 47, 18), der sich seinen Leib ganz nach Wunsch machende (3, 48, 4), daher als Frau, Haar, Rossschweif, (Ameise, Katze VM III 172) usw. erscheinende, dem die Götter, die älter sind als er, zwar den Donnerkeil geben, den sie aber aus Furcht vor Vṛitra verlassen (III 169), der Stier, der Widder (vgl. Hermes als Widder und den Titanen *Κρεῖος*, *Κρῖος* oder *Κριός*), der Tänzer, der von der Marut- (= Sternen-?) Schar begleitete, der vierte Aditya, der auf einem gewöhnlich mit 2 falben Rossen bespannten Wagen fahrende (Kult der Rosse! VM III 214 f.), der dem (Mond-) Ross *Etaça* (Dublette zu Indra!) bei seinem Wettlauf mit der Sonne hilft, (der nach einer Erzählung des MBh. zu Vishṇu d. h. der Sonne eilt und von ihm dessen Energie empfängt [91], an dem nach TBr. Prajâpati eine goldene Scheibe befestigt VM III 169), der Kindersegen verleiht und die Pflanzen wachsen lässt (Vegationsgott!), dieser Indra ist von Hause aus Mondgott, (Hillebrandt zitiert VM III 196 A 1 aus VS X 16a: „Goldgestaltet geht beim Aufleuchten der Morgenröte ihr beide, Indra und die Sonne, auf"). Nur der Begriff Mond scheint mir den Generalnenner aller dieser Brüche zu bilden. Genauer ist dann Indra der zuerst wieder sichtbar werdende neue Mond, der die Finsternis besiegt hat, (göttlicher Vorläufer des türkischen Halbmonds? „*Vahagu* ist auch ein altarmenischer Gott von grosser Popularität", VM III 188); später ist dann Indra zum Gewittergott, (auch Bṛihaspati führt den Donnerkeil, 85), dann zum Regengott, (der Mond ist Herr des Wassers), sowie zum Sonnengott entwickelt worden. Höchst wichtig und meine Auffassung vom Drachenkampf durchaus bestätigend ist der von Hillebrandt aus dem Çat. Br. (17 = VM I 464) bei einer Beschreibung des Neumondes angeführte Ausdruck: „Der dort brennt, ist kein anderer als Indra, und der Mond ist kein anderer als Vṛitra" (wie mir scheint, gute alte Ueberlieferung, kein „späterer Zusatz") und (I 534, III 207) „Vṛitra ist Soma"! Vṛitra tritt nahe an Varuṇa heran; die Befreiung von Varuṇa's Fessel ist nach S. 129 ein mythologisches Synonymum zur Besiegung Vṛitras durch Indra. Varuṇa ist als Schwarzmond ein Gefesselter, gleich Vṛitra; das bezeugt allerdings eine gewisse Identität von Varuṇa und Vṛitra. Der Erfolg des Drachenkampfes ist derselbe wie die Tötung des dreiköpfigen Viçvarûpa (VM I 534), wie die Wiederkehr der Kühe, das Emporsteigen des neuen Lichtes (VM III 197) nach Sprengung des Felsenstalles. Viele von Indras Taten werden hinfort vielleicht nicht mehr als dunkel erscheinen. Wenn Indra die Sonne erobert (VM III 202 f.), wenn Vṛitra in seinem Kampfe Nebel und Hagel ausstreut (III 204 f.), so mögen hier dichterische Ausschmückungen oder sekundäre Weiterbildungen vorliegen.

S. 100—110 handeln über „Wind und Wassergötter (über das Wesen der Marut scheint mir noch nicht das letzte Wort ge-

sprochen zu sein); 111—115 über *Pûshan* und *Sarasvatî*. Pûshan wird S. 113 als Sonnengott gefasst, er ist aber unzweifelhaft Mondgott, wohl eines Hirtenstammes (140); (doppelte Form! Rv. 6, 58, 1; Ziegengespann; goldenes Beil, goldene Schiffe; Buhle seiner Schwester, Freier seiner Mutter; fördert Zauberkräfte; Bote der Sonne, wie Hermes Götterbote ist; Hirtengott wie Pan!).

116—136 über die Aditya's, mit interessantem Ueberblick über die historische Entwickelung Varuṇa's vom Mondgott zum Meeresgott (125). Die Siebenzahl der Aditya's erscheint trotz Hillebrandt doch als sehr bedeutsam, ist wohl keine reine Abstraktion (117). Ueber Aditi, s. oben; ihre Kinder sind bald Monde, eigentlich Mondphasen, bald Sonne und Mond; die *âdityau* im Dual sind Sûrya und Candramas (118). Mitra und Varuṇa stehen sich wohl schon in sekundärer Entwickelung als Sonnengott und Mondgott gegenüber (124; natürlicher Dvandvabegriff! 126); doch ist Mitra ursprünglich, wie Hüsing genugsam bewiesen hat, Mondgott (Vollmond; Hüsing, Ir. Ueberlieferung 49. — Gegensatz dazu ist Varuṇa als Schwarzmond „eine finstere Persönlichkeit" (128), Todesgott (129), Hüter des Soma (130)).

Auf *Vishnu* (137—140), *Savitar* (141—143), die *Ṛibhus* (143—148), die, wie ich glaube, irrig als Jahreszeitsgötter gefasst werden, einige weitere Götterpaare (149—158), folgt ein Abschnitt über *Ṛudra* (159—166). Hillebrandt hat in der grossen Ausgabe (II 208) in einer ganz kurzen Anmerkung meine Ausführungen im Arch. f. Rel.-W. Bd. I „über den Gott Rudra im Rigveda" abgelehnt, ohne näher darauf einzugehen. Ich kann nicht zugeben, dass damit die von mir angeführten Gründe irgendwie widerlegt seien. Hillebrandt bleibt auch jetzt noch bei seiner Auffassung Rudra's als „des Schreckens des tropischen Klimas" (VM II 207) oder des Schreckens der heissen und der Regenzeit, allerdings mit dem abschwächenden Zusatz: „Nur dürfen wir nicht glauben, damit den Ursprung seines Wesens ermittelt zu haben" (165). Ja, welches ist denn nun der Ursprung? Soll jene Definition gelten oder nicht? Sollte sie gelten, so hätten wir eine blosse Abstraktion, wogegen man sich schon a priori erklären muss. VM II 207 fragt Hillebrandt: „Wäre es möglich, dass er ein Sternbild war, dessen Aufgang jene Periode des Jahres einleitete?" Aber er schliesst: „Wir müssen uns bescheiden" (II 208), und: „Ich bin nicht imstande, den Ursprung von Rudra zu erklären" (164). Die von Rudra im Veda angeführten Züge zeigen uns einen leibhaften Gott von voller Körperlichkeit, dessen Wesen gar nicht so schwer zu erkennen ist. Er ist Mondgott (selbst in einem Brâhmaṇa wird er als *Candramas* erklärt, s. meinen Rudra-Artikel S. 118 f.), und zwar ist er hauptsächlich Dunkelmond. (So fasst ihn auch Ehrenreich, Allg. Myth. 182; L. v. Schroeder, Myster. u. Mim. S. 18 hält Dionysos und Rudra-Çiva für urverwandte Gestalten). Als Dunkelmond stellt er sich dem finsteren Varuṇa zur Seite, dessen Zorn und Tücke der Mensch fürchtet, von dem ebenfalls Schrecken ausgeht (127 f.). Unverständlich bleibt, wie Hillebrandt sagen kann: „In Indien haben wir keinen Beleg für einen finsteren Mondgott" (129). S. 127 sagt er: „In der Praxis des Rituals wird Varuṇa mit Manu und Rudra auf eine Stufe gestellt". In der VM II 194 nimmt Hillebrandt mit Pischel für *rudra* die Bedeutung rot an; jetzt scheint er sie aufgegeben zu haben; er lehnt aber eine andere (m. W. schon von A. Weber aufgestellte) Etymologie (von *rud* jammern, heulen) ab (158); weshalb der „Schrecken des tropischen Klimas" rot genannt sei, wäre allerdings schwer einzusehen; für den Mondgott passt die Bezeichnung vortrefflich. (Vgl. luna rubens bei Horaz; Soma ist rötlicher Vogel Rv. 5, 47, 3; mit dem „Rötlichen Gipfel" ist der Mond gemeint, VM I 396 A. 1.) Rudra ist „der rote Baumeister"; er ist *babhrú* „rotbraun" wie Soma, im Yv. *tâmrá* „dunkelrot, kupferrot", *aruṇá* „rötlich", *vílohita* „hochrot", *babhluçá* „bräunlich", *nîlalohîtá* „schwarzrot", (über entsprechende Farbe seiner Opfertiere s. VM II 201 A. 1); daneben ist er çvityáñc „weisslich oder hellglänzend", kalmalîkín „flammend, brennend", *tvíshîmat* „leuchtend", *çitikáṇṭa* „weisshalsig", *nílagrîva* „blaunackig" oder „schwarzhalsig", (ähnlich heisst der Mondgott Brihaspati Rv. 5, 43, 12 *nîlapṛíshṭha* „dessen Rücken dunkel ist", usw.; es werden in der VS zwei Formen Rudra's unterschieden; er heisst ähnlich wie Indra, Soma und Aryaman *sahasrâkshá* (1000 Augen habend" (das bedeutet die den Mond umgebenden Sterne, Götterattr. 167), *hárikeça* „gelbhaarig", daneben wieder *nílaçikhaṇḍa* „mit dunklen Locken"; seine Schönheit wird stark betont (stehender Ruhmestitel des Mondnumens!); sein berühmter Schmuck *nishká*, der auch *viçvárûpa* „allgestaltig" heisst, ist für ihn besonders kennzeichnend; er ist die alte Form des Gottes selbst (Götterattr. 259). Der spätere Çiva trägt den Mond als Schmuck. R. ist Bogengott (Sudhánvan), himmlischer Schütz; er ist *suçiprá*, sodann wie Soma Begleiter der Marut und der Winde, ist Bergbewohner, Herr der Pflanzen und Tiere, der Wege, Heilgott, daneben Krankheitserreger, Herr der Diebe wie Hermes. Der Beiname *Tryambaka* wird bei Hillebrandt sehr kurz

behandelt (159; VM II 188 A. 2); über die Beiwörter *vañkú* (Wanderer, vgl. luna errans) und *gartasád* hätten wir gern Hillebrandt's Ansicht gehört. Rv. 1, 114, 5 nennt Rudra divó varâhám arushám „des Himmels roten Eber"; nach Hillebrandt (VM II 181 A. 1) soll trotz der beiden dabei stehenden hochbedeutsamen Worte *varâhá* blosses Bild der Furchtbarkeit sein. Rudra scheint auch sonst Asura des Himmels zu sein (VM II 200); mit der Bezeichnung des Gottes als Bergbewohners verträgt sich das sehr gut („Selene liebt die Höhlen und die Gipfel und Warten des Gebirges"! Preller. Vishṇu ist *girikshit* „auf Höhen wohnend" Rv. 1, 154, 3). Nur ganz nebenbei gestreift wird bei Hillebrandt[1] (VM II 198) der hochwichtige Mythus, wonach der Stier Rudra mit der scheckigen Kuh Priçni, der Tochter Sûrya's (VM I 469 und 521) aus ihrem leuchtenden Euter die Maruttschar erzeugt hat. Mit der Auffassung von Rudra als dem Gott des Schreckens des tropischen Klimas allerdings schwer zu vereinigen! Ich meine, auch bei Rudra kann „man zu den grossen Linien nur von der Untersuchung der Einzelheiten aufsteigen" (63 A. 3). Die klare Bedeutung vieler Rikworte ist mehr wert als manche dunklen Bestimmungen des Rituals. Von Rudra heisst es Rv. 2, 33, 9: „Mit starken Gliedern schmückte sich der vielgestaltige (*pururû'pa*) starke, rotbraune, und mit glänzendem Golde." (Später kommt ihm der dreiteilige Pfeil, die *ishus trikâṇḍâ* zu [VM II 205 A. 1], wie Hermes die ῥάβδος τριπέτηλος.) Das Dämonische in seinem Wesen wird sekundäre Entwickelung sein. Hillebrandt gibt zu (schon VM II 203), dass die ältere Zeit mehr als die spätere Rudra's Heilmittel, etwas weniger den von ihm ausgehenden Schrecken betont". Damit scheint mir die (jetzt allerdings teilweise zurückgezogene) Annahme, dass der Begriff des Schreckens der für die Gestalt Rudra's massgebende, sein Ursprung, gewesen sei, widerlegt zu sein, denn das ursprüngliche Wesen muss sich doch im Anfang am schärfsten ausgeprägt zeigen!

Was die Gleichheit des Ursprungs so vieler Göttergestalten anbelangt, so ist mit Hillebrandt S. 140 zu sagen: „Verschiedene Zeiten und Völker führten ihren Besitz der vedischen Mythologie zu." (So war Rudra vielleicht ein Gott der vorarischen Einwohner Hindustans, S. 163.) Gleiches gilt auch für andere Mythologien. (Vgl. Götterattr. 69.)

Den Schluss bilden Abschnitte über Himmel und Erde (166—168), Götter, an deren Alter bei den Ariern nicht zu zweifeln ist, über „Kleinere Götter" (169—176, darunter S. 175 über „das weibliche Element"), über „Manen, Dämonen, Asuras (177—190), die in den Liedern eine geringere Rolle spielen „als in der späteren indischen Literatur (vgl. VM III S. XII). — Ich bemerke meinen Kritikern gegenüber, die stets behaupten, ich liesse nur lunare Anschauungen gelten, ich kenne ausser dem Mondgotte keinen anderen (vgl. Götterattr. 285 f.), dass es mir gar nicht einfällt, das Vorkommen solcher und ähnlicher Gottheiten bei Indern und anderen Völkern zu leugnen.

Es steht zu hoffen, dass Hillebrandt's Buch, weil es weitere Verbreitung finden wird als die grosse Ausgabe, zur endlich wünschenswerten Gesundung der mythologischen Ansichten mächtig beitragen wird, und wo sich für die meisten seiner Anschauungen sein Satz (78) bewahrheiten wird: „Die Zeit, wo man sich wundert, wie im Grunde ein so einfacher Sachverhalt solange verkannt und das Gegenteil mit solcher Hartnäckigkeit verteidigt werden konnte, scheint im Anzuge".

[1] Einiges wird allerdings später nachgetragen, VM III 302 f., 306 ff.

Wilhelm Grube: Religion und Kultus der Chinesen. Leipzig, Rudolf Haupt, 1910. VIII, 220 S. M. 3.; geb. M. 3.75. Besprochen von A. Uckeley, Königsberg i. Pr.

Nach Grubes Tod hat sein Freund Johannes Moser, unterstützt von der Witwe des Verstorbenen, sowie von Herbert Müller, sein Heft von Vorlesungen, die er im Winter 1903/04 resp. 1900/01 an der Berliner Universität gehalten hat, druckfertig gemacht, mit schonender Hand Wendungen, die bei dem mündlichen Vortrag am Platze waren, im gedruckten Buche aber auffallen würden, getilgt, Kapitelüberschriften und Inhaltsverzeichnisse — letztere sehr ausführlich — beigegeben und eine Reihe von Anmerkungen, die auf Grubes einschlägige Spezialarbeiten für das genauere Studium verweisen, unter den Text gestellt. Im übrigen redet der grosse Sinologe selbst zu seinem Leser genau so, wie einst zu seinem Auditorium.

Er schildert uns zunächst die Religion Chinas im Altertum, die er als Ahnenkult und als eine Art Naturkult beschreibt. Während die Ahnenverehrung Gemeingut der Nation war, unterlag der Kultus der Naturgeister (bes. Verehrung des Shang-ti, über dessen Beschaffenheit die Alten aber nicht nachdachten, der sich vielmehr nur durch sein Wirken und Walten zu erkennen geben soll (S. 36), wie überhaupt dem chinesischen Wesen eine ausgesprochene Abneigung gegen metaphysische Spekulation eigentümlich ist (S. 22), gewissen sozialen Beschränkungen. Nur die regierende Klasse übte ihn aus. Der Volkskultus hat sich daneben

im Altertum auf dem ganzen weiten Gebiet alles dessen betätigt, was man kurzweg als Aberglauben bezeichnen kann (S. 47). Seine beiden wichtigsten Erscheinungsformen liegen vor in der Divination und im Exorzismus.

In einem zweiten Kapitel schildert Grube „die konfuzianische Zeit". Er betont nachdrücklichst, dass man nicht eigentlich von einer Lehre, sondern höchstens von Lehren des Konfuzius, im Plural, reden könne (S. 57). Das, woran er sich hielt, war die schriftliche Ueberlieferung. Diese enthält aber über den eigentlichen Inhalt des religiösen Glaubens so gut wie nichts, während die äusseren Formen mit um so grösserer Ausführlichkeit behandelt werden. Daher ist es erklärlich, wenn auch Konfuzius den Hauptnachdruck auf die strikte Beobachtung der vorgeschriebenen Riten legt (S. 60). In der Folgezeit ist die menschlich-geschichtliche Gestalt des Konfuzius zwar ins Uebermenschliche potenziert, aber niemals geradezu vergöttert worden. Im Konfuzius-Tempel von Kiü-fou steht die Ahnentafel zwar auch auf dem Altare und vor ihr, als dem Sitze des Geistes, werden Opfergaben aufgestellt, aber die Bildfläche scheint als eine Art Denkmal aufgefasst zu werden; eine religiöse Bedeutung irgendwelcher Art kommt ihr nicht zu. Das ist wichtig im Gegensatz zu den Göttertempeln der modernen Volksreligion, in denen die bildlichen Darstellungen der Gottheiten tatsächlich Idole sind, die von dem Gotte, den sie darstellen, beseelt gedacht werden (S. 65). Der Kultus des Konfuzius führt uns bereits in den Bereich des noch gegenwärtig herrschenden offiziellen Staatskultus, da er einen sehr wesentlichen Bestandteil desselben ausmacht. In der Tat hat sich der heutige Staatskultus in gerader Linie aus dem altchinesischen Kultus entwickelt, im Gegensatz zu der modernen Volksreligion, die ihre eigenen Wege gegangen ist und im Laufe der Jahrhunderte unter dem Einfluss des Taoismus und des Buddhismus den Charakter eines ziemlich buntscheckigen, religiösen Synkretismus angenommen hat. Die beiden wichtigsten Feierlichkeiten des Konfuziuskultus sind das vom Kaiser resp. seinem Stellvertreter vollzogene Frühlings- und Herbstopfer (S. 70). Auch das „Himmelsopfer" und die „Ackerbauzeremonie" sind Riten, die in dem Staatskultus eine wesentliche Rolle spielen (S. 73). Der Kultus liegt ausschliesslich in den Händen des Kaisers, der Lehnsfürsten und der Beamtenhierarchie. Eine besondere Priesterkaste gibt es nicht. Für die grosse Masse des Volkes ist sowohl Shang-ti wie auch das ganze Heer der übrigen Naturgeister unerreichbar, sie ist von jeglichem Verkehr mit ihnen, sei es durch Opfer, sei es durch Gebet, schlechthin ausgeschlossen. Zwar steht auch das niedere Volk unter dem Schutze jener das Universum beherrschenden Mächte, aber es geniesst deren Schutz nur durch Vermittelung und Fürbitte der Obrigkeit (S. 79).

Im 3. Kapitel erörtert Grube den Taoismus, kürzer als philosophisches System, ausführlicher als religiöse Potenz im Volksleben („Vulgärtaoismus"). Zwei charakteristische Merkmale weist er für letzteren auf: seinen ausgesprochenen Polytheismus und den Exorzismus, der seine eigentliche Wirkungssphäre ausmacht. Nur einige der volkstümlichsten Gestalten aus dem kaum übersehbaren Göttergewimmel des taoistischen Pantheons schildert er und beschreibt ihren Kultus (S. 137), um mit dem beachtenswerten Satze zu schliessen: Eklektizismus und Synkretismus ist ein charakteristischer Zug im modernen Glauben und Kultus der Chinesen, der beiden sein besonderes Gepräge gibt. Eine scharfe Sonderung und gegenseitige Ausschliessung des religiösen Bekenntnisses in dem Sinne, in welchem wir das Wort zu verstehen gewöhnt sind, gibt es im modernen China nicht (S. 138).

Was der Buddhismus brachte, war zunächst Zweierlei: Die Theorie von der Seelenwanderung und den Wiedergeburten, und zweitens die Lehre vom Paradies und der Hölle (S. 147). Man muss aber besser sagen: Der Buddhismus ist chinesisch geworden, als China ist buddhistisch geworden (S. 138). Die interessanten Ausführungen Grubes hierzu zu skizzieren, würde zu weit führen; ich beschränke mich darauf, noch ganz kurz über das letzte Kapitel „Die Volksreligion" zu referieren. Unter den Gottheiten ist neben den Schutzgöttern der Städte, deren Kult vom Taoismus ausgebildet ist, besonders der „Gott des häuslichen Herdes" Gegenstand der Verehrung, sodann Kuan-yin, die Göttin der Barmherzigkeit, drittens der Reichtumsgott. Unter den Naturgottheiten nimmt vielleicht der Mond an Volkstümlichkeit die erste Stelle ein, daneben wird auch der Sternkult eifrig betrieben. Eine sehr wichtige Rolle spielen die zahlreichen Schutzgottheiten der Kinder, die Ammengöttin, die Pockengöttin, die Scharlachgöttin usw. Es gibt im modernen China tatsächlich kein Gewerbe, überhaupt kein Lebensgebiet irgendwelcher Art, das nicht seinen besonderen Schutzpatron hätte. Spieler, Diebe und Prostituierte haben ihren himmlischen Schutzpatron; in Suchou hat der „Gott der Läuse" einen besonderen Tempel; ja Grube führt als besonders drastisches Beispiel die Schutzgöttin der Abtritte in Peking an (S. 172). Daneben wird das Walten der Dämonen, das für Götter und

Menschen verderblich sein kann, sehr respektiert. Durch die berufsmässigen Wahrsager und Geomanten kommt man ihnen bei. Hier spielt das bekannte Feng-shui seine Rolle, die Lehre von den atmosphärischen und tellurischen Einflüssen in okkultischem Sinne (S. 179). Dass dieser Aberglaube eine derartige Machtstellung erlangt hat, verdankt er vor allem dem Umstande, dass er in engem Zusammenhang mit dem Totenkult steht. Grube schliesst daher eine ausführliche, äusserst anschauliche Schilderung der Totenbestattungsgebräuche als Abschluss seines Buches an.

Ich habe das Buch im missionstheoretischen Interesse gelesen und muss bekennen, dass ich nichts Besseres zurzeit demjenigen nennen kann, der sich über die Volksreligion der Chinesen zuverlässig und doch allgemeinverständlich orientieren will. Ich bin aber überzeugt, dass das Buch auch dem, der es ohne solche praktische Abzweckung in die Hand nimmt, dem Religionsvergleicher, ja nicht zum mindesten auch dem Kulturhistoriker reichen Gewinn eintragen wird. Es ist ein Buch, dessen Studium sich in jedem Falle lohnt.

Hans-Hermann Graf von Schweinitz: Orientalische Wanderungen in Turkestan und im nordöstlichen Persien. Mit 55 Abbildungen nach eigenen Aufnahmen des Verfassers und 3 Karten. Berlin, Dietrich Reimer (Ernst Vohsen), 1910. (X, 147 S. 3 Ktn.). gr.-8°. M. 6. Bespr. von Oskar Mann, Charlottenburg.

Der Verfasser hat im Jahre 1908 eine etwa sechs Monate währende Reise nach Turkestan und dem nordöstlichen Persien unternommen, die ihm zu allerhand interessanten Beobachtungen, besonders über volkswirtschaftliche Fragen, Gelegenheit geboten hat. Die Reise ging von Stambul über Batum und Baku nach Krasnowodsk, mit der transkaspischen Bahn nach Aschabad, von wo ein Abstecher auf das persische Gebiet nach Meschhed gemacht wurde. Weiterhin wurden Merv, Taschkent, Khokand, das Alai-Gebirge, Samarkand, und Bukhara besucht. Besonders wichtig sind dem Verfasser die kulturellen Arbeiten Russlands in jenen Gebieten erschienen, und so widmet er ihnen den grössten Teil seines Buches. Nach den Ausführungen des Verfassers scheint es, als ob das bei uns allgemein verbreitete harte Urteil über die kolonisatorische Tätigkeit der Russen ein wenig der Revision bedürfe. Graf Schweinitz macht ausführliche Angaben über die Wiederherstellung der alten Bewässerungsanlagen in der Merv-Oase, und zeigt an einer eingehenden Beschreibung der Anlage und Verwaltung des Kaiserlichen Gutes Bairam Ali, was hier an kultureller Arbeit geleistet worden ist, allerdings in einer beträchtlichen Zeitspanne und mit ungeheuren Kosten, die hauptsächlich den vielfach verfehlten anfänglichen Versuchen zuzuschreiben sind. Dass die weitere Zukunft der gesamten Merv-Oase als Fruchtland in der Hauptsache davon abhängt, ob es — wieder unter beträchtlichen Geldaufwendungen — gelingen wird, die gewaltigen Wassermengen des Oxus zur Bewässerung des höchst ergiebigen Bodens der Merv-Oase zuführen zu können, hebt der Verfasser, der auch die vielfachen Misserfolge der russischen Arbeiten nicht verschweigt, gebührend hervor. Höchst eingehende Angaben und Berechnungen auch über die wirtschaftliche Lage der Eingebornen machen das die Merv-Oase behandelnde Kapitel (S. 31 bis 56) zu einer recht brauchbaren Quelle für den Wirtschaftspolitiker.

An mehreren Stellen spricht sich der Verfasser über die durchaus Eingebornen-freundliche Politik der Russen in den okkupierten Gebieten sehr anerkennend aus. Ob Russlands Politik hier den richtigen Weg eingeschlagen, ist allerdings, wie der Verfasser selbst hervorhebt, bei der Kürze der russischen Herrschaft bis jetzt wohl kaum zu entscheiden. Es wäre aber sowohl im Interesse der vorher schwer bedrückten und von ihren ehemaligen Fürsten ausgesaugten Länder, wie auch in unserem eigenen Interesse sehr zu wünschen, dass hier dauernd gesicherte Verhältnisse geschaffen würden, damit das sehr fruchtbare Land weiterhin für die Getreideproduktion gewonnen werden kann.

Recht gelungene Photographien aus des Verfassers eigener Kamera geben dem Buche noch ein anheimelndes persönliches Gepräge.

Das Werkchen sei allen, die an der Kulturentwickelung im Osten Anteil nehmen, warm empfohlen.

Munkácsi Bernát: Vogul népköltési gyűjtemény. II. kötet. Istenek hősi énekei, regéi és idéző igéi. II. füzet. = Sammlung wogulischer Volksdichtung. II. Band. Heldengesänge, Sagen und Beschwörungsformeln der Götter. II. Heft. Budapest, 1910. 8°. 497 S. Besprochen von R. Fuchs, Budapest.

Der nun erschienene Band ist nur ein Teil des grossen Werkes, an dem Munkácsi schon seit zwei Jahrzehnten arbeitet und von dem bis nun schon sechs umfangreiche Bände erschienen sind. Die ersten vier Bände enthalten Munkácsis Sammlungen wogulischer Volkspoesie: zum Teil die Deutung jenes Materials, das Anton Reguly aus dem Lande der Wogulen gebracht hatte, das aber — da ein frühzeitiger Tod Reguly hinwegraffte, bevor er seine Aufzeichnungen übersetzen und herausgeben konnte — früher kaum verwertet werden konnte; den grösseren Teil bilden aber die eigenen Samm-

lungen Munkácsis. Auf den überaus reichen Inhalt dieser Sammlungen (I. Sagen und Gesänge von der Weltschöpfung. II. Heldengesänge, Sagen und Beschwörungsformeln der Götter. III. Bärenlieder. IV. Lebensbilder, Schicksalslieder, Kriegsgesänge, Schauspiele bei dem Bärenfest, Tierlieder, Märchen, Rätsel, ethnographische Kleinigkeiten, geographisches Namensverzeichnis) können wir hier nicht eingehen; dieser ist ja auch schon im Anzeiger der FUF (VIII 162—205) von A. Kannisto besprochen worden, der die Sprache und Poesie der Wogulen auch längere Zeit an Ort und Stelle studierte. Was aber Munkácsis Sammlungen für die Kenntnis der mit dem Ungarischen am nächsten verwandten wogulischen Sprache und für die finnisch-ugrische Sprachwissenschaft im allgemeinen bedeuten, zeigt schon ein Blick in die neuere sprachwissenschaftliche Literatur, wo dieses Werk, dem die Ungarische Akademie der Wissenschaften den sogenannten „Grossen Preis“ zuerkannt hat, auf Schritt und Tritt zitiert wird.

Zu den einzelnen Bänden der Sammlung erscheinen Ergänzungshefte, in denen die im betreffenden Bande vertretene Dichtungsart ausführlich besprochen und die zum Verständnis des Textes erforderlichen sachlichen und sprachlichen Erklärungen gegeben werden.

Das erste Ergänzungsheft hat hauptsächlich „Die alte Glaubenswelt des wogulischen Volkes“ zum Gegenstand. Diese Studie, die auch in deutscher Uebersetzung in Keleti Szemle (Revue Orientale) erschienen ist (s. Bände III—X), „enthält eine wertvolle Darstellung über die älteren und jüngeren literarischen Angaben mit Bezug auf den wogulisch-ostjakischen Volksglauben sowie auch über die Bestrebungen zur Ausbreitung des Christentums, eine schwungvoll geschriebene Studie über ‘Seelenglaube und Totenkult’ der Wogulen, ferner Ausführungen über ‘Götzenbilder und Götzengeister’ und dann eine eingehende, vorzugsweise auf der Volkspoesie basierende Studie ‘Ueber die Hauptgestalten der wogulischen Mythologie’, den obersten Gott, die Mutter Erde und den Fürsten des Totenreiches“ (Kannisto, FUF Anz. VIII 169).

Das nun erschienene, im Titel angeführte Ergänzungsheft zum II. Bande enthält die Fortsetzung dieser Darstellung. Behandelt werden hier die Götzen ersten Ranges (S. 1—117), von denen besonders der Pelym-Götze, Frau Kaltes und der populärste, gefeierteste Götze: „der Weltbeobachter“ hervorgehoben sind; letzterer ist Gegenstand einer ausserordentlich interessanten und eingehenden Studie (S. 53—117). Dann folgen die Götzen zweiten Ranges: 34 kleinere Götzen (S. 117—216), die mythischen Gestalten der Naturerscheinungen, die teils als Bewohner des Himmels, teils der Luft, der Erde, des Wassers und der Unterwelt gedacht werden (S. 216—304), mythische Tiere (heilige Tiere, wie der „heilige“ Bär, das Elentier, das Renntier; sagenhafte Tiere, wie der Greif, Drachen) und Pflanzen (heilige Birken, Fichten usw.) (S. 305—342), die Götterbeschwörung und Zauberei der Schamanen (S. 343—415) und Opfer und Gebet bei den Wogulen und Ostjaken (S. 416—497).

Die einzelnen Gestalten der wogulischen Mythologie werden in beiden Bänden auf das ausführlichste behandelt. Die Untersuchungen gründen sich auf die vom Verfasser aufgezeichneten Erzeugnisse der wogulischen Volkspoesie und die älteren Berichte über das Heidentum der Wogulen und Ostjaken, ausserdem auf die neueren Sammlungen auf ostjakischem Gebiete: von S. Patkanow und Josef Pápay.

Wenn sich vielleicht auch einige der Resultate, zu denen der Verfasser bei seinen Untersuchungen über Ursprung und Bedeutung einzelner Mythen gelangt ist, modifizieren werden, wenn reicheres Material, mehr Varianten der wogulisch-ostjakischen Sagen bekannt sein werden, wird Munkácsis Werk auch dann noch immer sehr wertvoll bleiben, denn der Verfasser hat keine der Quellen, die ihm jetzt zur Verfügung standen und die er jetzt verwerten konnte, unbeachtet gelassen; das ganze jetzt bekannte Material ist in Munkácsis Werk berücksichtigt und zu einer ausführlichen, in die Tiefe des Stoffes eindringenden Darstellung der wogulischen Mythologie benutzt worden.

Den Abschluss der Darstellung bildet das Kapitel über die wogulisch-ostjakische Heldendichtung und das Leben der Helden. Dieses Kapitel erscheint mit den sprachlichen Erklärungen zum II. Bande im folgenden Hefte (dem zweiten Ergänzungshefte zum II. Bande).

Es wäre zu wünschen, dass der Verfasser, ebenso wie er es mit dem grössten Teile des ersten Bandes getan hat, auch den zweiten Band — wenn auch nur im Auszuge — in deutscher Uebersetzung herausgebe.

Carl Meinhof: Die moderne Sprachforschung in Afrika (Hamburgische Vorträge). Berlin, Buchhandlung der Berl. ev. Missionsges., 1910. 143 u. 7 S. 1 K. 8°. M. 3. Bespr. von W. Max Müller, Philadelphia Pa.

Meinhof zeigt sich hier als ein Künstler in der schweren Kunst populärer Darstellung. Er führt spielend seine Zuhörer in die hauptsächlichsten Ziele und Probleme der Linguistik ein, macht sie mit Einzelheiten der Anthropologie, der Phonetik, den Sprachgruppen Afrikas usw., bekannt, alles in so leicht fasslicher und an-

regender Form, dass ich überzeugt bin, auch sehr fern Stehende werden es mit Interesse lesen können. Wenn das hübsche Schriftchen nur recht viel Verbreitung in den Kreisen der Lehrer „klassischer" Sprachen fände, die noch vielfach in unberechtigtem Dünkel nicht einsehen wollen, wie weit ihre veralteten Methoden und engen Gesichtskreise hinter der modernen Linguistik zurückstehen[1]! Es ist manches Anregende auch für den Gelehrten hier zu finden, z. B. 79 über die Entstehung der Keilschrift in einer wahrscheinlich intonierenden Sprache (das Aperçu über den Rassencharakter, ausgedrückt durch den Akzent, geht aber viel zu weit), die Ablehnung der allzu schematischen Einteilung in isolierende, agglutinierende und flektierende Sprachen (90) usw.[2] Manches lässt sich wohl anders fassen[3] und bessern[4]. Schwächen beginnen bei der Einteilung der Sprachen der reinsten Neger, nördlich vom Aequator. Ich habe recht Bedenken, ob der dafür neu vorgeschlagene Sammelname „Sudansprachen" (40) sich bewähren wird. S. 137 wird die nilotische Familie zu den (Meinhof'schen) Hamiten gerechnet, dagegen 40, 43 usw. und auf der Karte zu den „Sudansprachen", ein unlösbarer Widerspruch. Der Begriff der Halbbantusprachen scheint ganz ausgemerzt, was ich nicht verstehe. Die Bantus hätten sich (137) von den Sudansprachen (wo?) durch Mischung mit einer dem Ful verwandten Sprache abgesondert. Das scheint mir zu vorschnell auf die vier Klassen des Ful zu bauen und formative Elemente zu übersehen, über die einst A. Schleicher in einem sehr verdienstvollen Aufsatz in WZKM handelte, den ich bisher von niemand, nicht einmal von Reinisch, berücksichtigt fand. Doch wollen wir nähere Untersuchungen abwarten. Dagegen muss ich vor allem über die Hamiten Gesagten nachdrücklichst warnen. Keiner kann alles wissen, und Meinhof, die erste Autorität über die Südhälfte Afrikas, begibt sich hier nicht ungestraft auf ein ihm fernestehendes Gebiet. Weniger stören kleine Versehen[1] als die grenzenlose Verwirrung des Begriffes „Hamitensprachen". Meinhof rechnet alles Mögliche und Unmögliche schwankend dazu, nicht nur Ful[2] und die ganze nilotische Gruppe (47 usw., s. oben), sondern sogar die Hottentotten. Warum er vor dem Rest der „Sudansprachen" und den Bantu haltmacht, wundert mich; gerade die Bantu hätten eher ein Recht, in diesen grossen Topf geworfen zu werden. Nun ist ja richtig, dass die direkten und indirekten Einwirkungen der weissen Rasse (NB! ich vermeide lieber den Ausdruck „Hamiten") durch ganz Afrika hindurch reichen. Aber wenn ein Neger, dessen Urgrossvater ein Weisser war, sich als Kaukasier aufspielt, so wird er ausgelacht, in Amerika vielleicht gelyncht. Und ein Zoologe mag die Wurzel des Menschen auf die Vierhänder, die des Pferdes auf die Dickhäuter zurückführen, aber er wird doch einen Reiter nicht als „Affen auf einem Schwein" bezeichnen. Dieser Vergleich ist kaum drastisch genug für jene überaus fraglichen Sprachenzusammenhänge. Die Verwirrung im einzelnen (133, das Geschlecht sei im Werden im „Hamitischen") ist beklagenswert und kann schlimme Folgen zeugen (so gleich im Anhang von B. Struck aufgegriffen). Ich kann nicht laut genug gegen diese bedauernswerten Missverständnisse protestieren; möge ein günstiges Schicksal sie übersehen lassen und dem anregenden Schriftchen sonst viel Erfolg verschaffen!

[1] Meinhof geht klugerweise recht schonend mit den klassischen Sprachen und ihrem Stil um (S. 11 usw.). Es wäre so dankenswert, einmal zu zeigen, wieviel von den „Feinheiten" der klassischen Schriftsteller auf blosse Nachlässigkeit des Stils zurückgeht. Der Philologe, dem solche liederliche Dunkelheiten Mühe machen, muss sie notgedrungen als besondere Schönheit preisen und glaubt mit der Zeit wirklich daran.

[2] Was der Verfasser „Polarität" nennt (135), hat besonders gute Analogien in den Vokalkontrasten semitischer Verba, die neben der Tendenz der Vokalharmonie bestehen.

[3] Die Aussprache des g in „klagen" (62), auf die sich Meinhof als „deutsch" bezieht, muss lokal sehr beschränkt sein. Das alte Lied; selbst einem Linguisten kommt es schwer zum Bewusstsein, wie unendlich die Aussprache des Deutschen differenziert ist.

[4] Z. B. Mitterutzners Barigrammatik ist übersehen (S. 43) und noch manches andere Buch. 47, Z. 4, lies: West- (statt Ost-)afrika.

Aus gelehrten Gesellschaften.

In der Sitzung am 12. Mai der Académie des Inscriptions et Belles-Lettres teilte Scheil einen Text des Lugalannada, patesi von Umma (GIŠ.UḪ ki) mit, der aus der Zeit des Basium, Königs von Gutium (UD Ba-si-u-um LUGAL Gu-ti-um kam) datiert ist. Der Referent schliesst hieraus auf die Existenz einer Dynastie von Gutium in Sumer und Akkad. Der Psalm XXV bei Langdon gestatte dieselbe auf eine Dynastie von Uruk folgen zu lassen. Des weiteren ergebe ein Vergleich der Inschriften des Enrida-pizir und des Lugalannada, dass die gutische Fremdherrschaft sich nach der die von Agadê verdrängenden Dynastie von Uruk und vor der

[1] Z. B. der weitgehende Vokalschwund, S. 79, ist doch nur den nordwestlichen „Berber"sprachen eigen. Die Angabe über die Genetivstellung (93) ist vielleicht nur falsch ausgedrückt. S. 133 wird Reinisch nicht gerecht, der doch viel mehr getan hat, als Rohmaterial zu liefern. Anerkennungswert ist Besonnenheit gegenüber der von einigen Aegyptologen mutwillig angerichteten Verwirrung über die Stellung des Aegyptischen.

[2] Ein gewisser Zusammenhang mit den Hamiten ist ja hier oft genug behauptet worden, aber die Nachweisversuche von Schleicher und Krause sind nicht geglückt. Man müsste diese verzwickte Frage neu vornehmen, so vorsichtig und eingehend wie möglich, ehe man so jene Hypothese popularisieren dürfte.

von Ur in Babylonien festgesetzt hatte. Die Reihenfolge der Dynastien von Sumer und Akkad sei hiernach nunmehr: Kiš, Uruk (Lugalzaggisi), Agadê, Uruk (2), Gutium, Ur, Isin-Larsa.

Die Tafel stammt aus Jôkha, liefert also den untrüglichen Beweis, dass Umma sich auf dieser Stätte erhoben hat.

Scheil hat das lehrreiche Denkmal, das so wertvolle historisch-geographische Aufschlüsse für die Geschichte Babyloniens und die archäologische Forschung bringt, für das Institut de France erworben. Sch.

In der Sitzung am 17. März beschreibt de Gironcourt die Nekropole von Bentia, unweit vom Niger. Die Inschriften auf den Stelen reichen zum Teil bis 1360 und höher zurück und stellen die ältesten islamischen epigraphischen Denkmäler im Nigergebiet dar.

B. Haussoullier liest eine Notiz von A. Merlin und L. Poinssot betreffs zweier Bronzen der untermeerischen Ausgrabungen in Mahdia (Tunis), die in einem Kopfe des Dionysos und in einem solchen der Ariadne bestehen.

In der Sitzung am 24. März referiert Ph. Berger über die Ergebnisse der Ausgrabungen Merlins auf der kleinen Insel Amiral in Karthago. Der Referent macht auf die Symbole und punischen Schrifttypen aufmerksam, die sich hier bald gemalt und bald eingraviert auf Fundamentsteinen befinden. Es erinnere dies an die ähnlichen Erscheinungen, die Clermont-Ganneau bei den Fundamenten des Tempels zu Jerusalem, auf den Mauern des Heiligtums von Eryx in Sizilien und in Tripolis beobachtet hat.

G. Perrot liest eine Notiz von R. Vallois über den Bauplan der Säulenhalle, die Philipp V. in Makedonien in Delos errichtet hat.

In der Sitzung am 31. März gibt H. de Villefosse eine Mitteilung von Leynaud bekannt, wonach derselbe einen Teil eines phönikischen Heiligtums in Sousse freigelegt hat. L. hat hierbei eine Anzahl kleiner irdener Urnen entdeckt, die Knochen enthielten. Ausserdem wurden mehrere Stelen und irdene Vasen ausgegraben, von denen eine, wie es scheint, eine phönikische Inschrift trägt.

H. Viollette legt die Ergebnisse seiner im Jahre 1910 in Mesopotamien ausgeführten Forschungsreise dar. Das wichtigste besteht in der Feststellung des Plans eines Palastes aus dem 9. Jahrhundert, den ein Sohn des Harûn el Raschid am Tigris nördlich von Baghdâd errichten liess. Dieser Bau liefere ein äusserst interessantes Modell des architektonischen und monumentalen Stils der abbasidischen Epoche. Zahlreiche Marmor- und Mosaikfragmente sowie emaillierte Ziegel ermöglichen eine Vorstellung von der reichen Dekoration, die diesen Palast schmückte. Sch.

Mitteilungen.

Am 18. April tagte in Caen der 49. Kongress der „Sociétés savantes de Paris et des Départements". Von den Referaten seien die „Notes sur l'Égypte. Une race inconnue de l'Égypte actuelle" von Ch. Beaugé hervorgehoben. Es handelt sich um den Volksstamm, der zwischen Assuân und Sûkot und nördlich von El-Ordah oder Dongola haust und eine dunklere Hautfarbe als die saïdische und fellachische Rasse aufweist. Sch.

Personalien.

G. Jacob zu Erlangen hat einen Ruf nach Kiel erhalten, wo G. Hoffmann vom Lehramte zurücktritt.

Ph. Berger, Professor der hebräischen und syrischen Literatur und Sprache am Collège de France, ist vom Lehramt zurückgetreten. Sein Lehrstuhl wurde in einen solchen für Sprachen, Geschichte und Archäologie Zentralasiens verwandelt.

Zeitschriftenschau.

Allgemeines Literaturblatt. 1911:

3. J. Lippl, Das Buch des Propheten Sophonias erklärt, bespr. v. N. Schlögl. — F. A. Herzog, Die Chronologie der beiden Königsbücher, (u.) P. Karge, Geschichte des Bundesgedankens im alten Testament; bespr. v. J. Döller.

4. J. Hell, Die Kultur der Araber, bespr. v. N. Rhodokanakis. — J. Nikel, Das Alte Testament im Lichte der orientalischen Forschungen, (u.) S. Funk, Die Entstehung des Talmud, (u.) M. Jugie, Histoire du Canon de l'ancien testament, bespr. v. N. Schlögl. — D. Fimmen, Zeit und Dauer der kretisch-mykenischen Kultur, bespr. v. H. Obermaier.

5. L. Dennefeld, Der alttestamentliche Kanon der antiochenischen Schule, bespr. v. Rieber. — H. Osthoff u. K. Brugmann, Untersuchungen auf dem Gebiete der indogermanischen Sprachen, bespr. v. J. Kirste.

American Journal of Theology. 1911:

XV, 1. L. B. Paton, A new hebrew lexicon (E. König, Wörterbuch zum A. T., bespr.). — M. Sprengling, Sander's edition of the Freer manuscripts. — Kaufmann Kohler, Grundriss einer systematischen Theologie des Judentums, bespr. v. W. A. Brown.

Annales de Géographie. 1911:

109. P. Vidal de la Blache, La conquête du Sahara, d'après E. F. Gautier.

Annales de Philosophie chrétienne. 1911:

5. H. M. Gratkin, Early church history to A. D. 313, bespr. v. H. Bremond. — P. Dhorme, La religion assyro-babylonienne, bespr. v. E. M.

6. B. Allo, L'évangile en face du syncrétisme païen, bespr. v. P. C.

Anthropos. 1911:

VI, 2. E. Hurel, Religion et vie domestique des Bakerewe. — J. von Ginneken, Sprachwissenschaftliche Chronik. — F. von Hove, Esquisse de la langue des Wankutšu.

Archiv f. Papyrusforschung. 1911:

V, 3. F. Preisigke, Die Friedenskundgebung des Königs Euergetes II. — F. Blumenthal, Der ägyptische Kaiserkult. — M. Gelzer, Altes und Neues aus der byzantinisch-ägyptischen Verwaltungsmisere. — J. G. Milne, Die Hawara Papyri. — J. G. Smyly, Das Datum des Traumes des Nektanebo. — H. J. Bell, Latin in protocols of the arab period. — K. Fitzler, Zur Kaiserlichen Bergwerksverwaltung in Aegypten. — U. Wilcken, Papyrusurkunden.

Berliner Philologische Wochenschrift. 1911:

8. E. Meyer, Geschichte des Altertums I. 2. Aufl., bespr. v. Lenschau.

9. K. J. Neumann, Entwicklung u. Aufgaben der alten Geschichte, bespr. v. Bauer.

13. J. M. Heer, Der Stammbaum Jesu, bespr. v. E. Nestle, — M. Pohlenz, Vom Zorn Gottes, bespr. v. Capelle.

17. A. Deissmann, Die Urgeschichte des Christentums im Lichte der Sprachforschung, bespr. v. E. Nestle. — A. Kannengiesser, Ist das Etruskische eine hettitische Sprache?, bespr. v. K. F. W. Schmidt.

Bibliotheca Sacra. 1910:

Oktober. M. O. Smith, Res gestae exitus Israel. — S. G. Barnes, The christian religion and the miracles. — H. M. Wiener, The swan-song of the Wellhausen school. — M. J. Lagrange, Quelques remarques sur l'Orpheus de M. Sal. Reinach, (u.) P. Dhorme, La religion assyro-babylonienne, bespr. v. G. A. B. — H. A. Sanders, The Washington Ms of Deuteronomy and Joshua, bespr. v. ?

Bibliothèque Univers. et Rev. suisse. 1911:

LXII, 184. E. Naville, La vie d'outre-tombe, d'après les anciens Egyptiens.

Bull. du Comité de l'Asie Française. 1911:

XI, 120. J. Bacot, Quelques réflexions sur des voyages au Tibet. — Les populations du Caucase.

XI[e]. 121. P. Scheil, Les fouilles et l'histoire de la Babylonie, de l'Assyrie et de l'Elam (Conférence).

Bulletin du Comité de l'Afrique française (Renseignements coloniaux et Documents). 1911:
XXI, 4. M. Delafosse, Les confréries musulmanes et le Marboutisme dans les pays du Sénégal et du Niger. — Epaulard, A propos de la géophagie en Afrique. — P. Cultru, Histoire du Sénégal du XV^e siècle à 1870 bespr. v. — F. Schrader, L'année cartographique. Supplément annuel à toutes les publications de Géographie et de cartographie bespr. v. — V. Demontès, Sur les confins de l'Algérie. — V. de Saint-Martin et F. Schrader Atlas universel de Géographie: Égypte et Soudan égyptien, bespr. v. — H. Ward, Chez les cannibales de l'Afrique centrale, bespr. v. — R. Delaporte, Voyage à Ceylan, bespr. v. — E. Montet, De l'état présent et de l'avenir de l'Islam, bespr. v. — A. Moret, Rois et dieux d'Égypte, bespr. v. — H. Ch. Lukagh, A bibliography of Sierra Leone. With an introductory essay on the origin, character, and peoples of the colony, bespr. v.

Contemporary Review. 1911:
545. de Soissons, The pictorial art of China.

Cultura. 1911:
3. P. Gentil de Vendosme et A. Achelis, Le siège de Malte par les Turcs en 1565, bespr. v. N. Festa.

Deutsche Literatur-Zeitung. 1911:
9. W. Staerk, Altjüdische liturgische Gebete, (u.) Ders., Der Mišnatraktat Berakhot, bespr. v. W. Bacher.
10. J. Goldziher, Vorlesungen über den Islam, bespr. v. C. H. Becker.
11. H. Schneider, Kultur und Denken der Babylonier, bespr. v. H. Gressmann.
12. Th. Nöldeke, Neue Beiträge zur semitischen Sprachwissenschaft, bespr. v. J. Barth.
13. A. Allgeier, Ueber Doppelberichte der Genesis, bespr. v. W. J. Rothstein.
14. G. Hölscher, Die Mischnatraktate Sanherib und Makkot übersetzt, bespr. v. W. Bacher.
16. B. Duhm, Die 12 Propheten, bespr. v. J. Meinhold. — H. Bertsch, Weltanschauung, Volkssage und Volksbrauch, bespr. v. Fehrle.
17. H. Gunkel, Genesis. 3. Aufl., bespr. v. H. Gressmann. — H. Osthof und K. Brugmann, Morphologische Untersuchungen auf dem Gebiete der indogermanischen Sprachen, bespr. v. A. Debrunner.
18. G. Loeschke, Jüdisches und Heidnisches im christlichen Kult, bespr. v. F. Kattenbusch. — A. Ungnad, Untersuchungen zu den im VII. Hefte der Vorderasiatischen Schriftdenkmäler veröffentlichten Urkunden aus Dilbat, bespr. v. F. H. Weissbach. — J. Menrad, Der Urmythus der Odyssee, bespr. v. E. Bethe.
19. N. Jorga, Geschichte des osmanischen Reiches, 3. Band, bespr. v. E. Gerland.

The Edinburgh Review. 1911:
436. C. E. H. Currey Sea-Wolves of the Mediterranean: the grand period of the Moslem Corsairs; Proceedings of the Society of Antiquaries of Scotland, 1899—1906 (Edinburgh), bespr. v.

Folk-Lore. 1910:
XXI, 4. J. H. Weeks, The Congo Medicine-man. — T. J. Westropp, Fifty Hausa folk-tales. — J. S. Wingate, Armenian folk-tales. — G. Schmidt, L'origine de l'idée de Dieu, bespr. v. A. Lang. — A. J. N. Tremearne, The Niger and the West Sudan, or the West African's note book.

Gazette des Beaux-Arts. 1911:
LIII, 646. R. Petrucci, La philosophie de la nature dans l'art de l'extrême-Orient, bespr. v. Ed. Chavannes.

Göttingische gelehrte Anzeigen. 1911:
3. B. Meissner, The Babylonion Expedition of the University of Pennsylvania. — J. Hilberg, S. Eusebiè Hieronymi opera, bespr. v. E. Klostermann. — Der Islam, bespr. v. F. Schulthess.
4. A. Smith-Lewis, The old syriac gospels or Evangelion damepharreshê, bespr. v. Wellhausen.

Harvard Theological Review. 1910:
IV. 1. D. G. Lyon, Hebrew Ostraca from Samaria.

Hist.-polit. Blätter f. d. Kathol. Deutschland. 1911:
CXLVII, 3. A. v. O., Die Teufelsanbeter in Mesopotamien.

Indogermanische Forschungen. 1911:
XXVIII, 3. W. Wundt, Sprachwissenschaft und Völkerpsychologie. — E. Fraenkel, Grammatisches und Syntaktisches.
Anzeiger, 1. Heft. A. Gleye, Hettitische Studien I, bespr. v. M. Vasmer.

L'Intermédiaire. 1911:
LXIII, 1290. V. Beltrami, Dans quelle langue s'exprimait Jésus.

Mercure de France. 1911:
XC. 337. K. Kumm, From Hausaland to Egypt, bespr. v. A. v. Gennep.

Mitteil. d. K. K. Geogr. Gesellsch. Wien. 1911:
1 u. 2. E. v. Romer, Flüchtige Reiseeindrücke aus dem Innern und von den Rändern Asiens. — Eine neue Forschungsreise Dr. Zugmayers (Beludschistan). — Orientalisches Archiv, bespr. v. ?. — A. C. Hollis, The Nandi, bespr. v. H. Fehlinger.

Moktabas. 1910:
V. 7. Controverse zwischen dem arabischen Philosophen Al-Kannaï und dem Grammatiker Al-Sirafi. — Issaf Al-Nachachibi, Die Araber.
8. Die inneren Kriege in Damaskus im 12. Jahrhundert d. H., nach einem MS. — Die syrisch-arabischen Wörter. — Die Renaissance Syriens.
9. Ein unediertes Werk des arabischen Schriftstellers Ibn Al-Karih.
10. Die musulmanischen Biographien des 8. Jahrhunderts d. H. (nach einem MS). — Die Mohammedaner und die Polen.

Monatsschrift f. Gesch. u. Wiss. d. Judent. 1911:
1/2. J. Scheftelowitz, Die Christusmythe des Prof. A. Drews im Lichte der Wissenschaft. — S. Funk, Die Männer der grossen Versammlung und die Gerichtshöfe im nachexilischen Judentum. — D. Feuchtwang, Das Wasseropfer und die damit verbundenen Zeremonien. — S. Eppenstein, Beiträge zur Geschichte und Literatur im gaonäischen Zeitalter. — H. Brody, Fragmente von Gabirols Diwân. — D. Neumark, Geschichte der jüdischen Philosophie des Mittelalters, bespr. v. J. Lewkowitz.

Neue Kirchliche Zeitschrift. 1911:
XXII 3. A. Jeremias, Hat Jesus gelebt? (Schluss).
4. E. König, Babylonische Kultur und alttestamentliche Ideenwelt. V. VI.

Nouvelle Rev. Histor. de Droit franç. et étr. 1911:
XXXV. 1. E. Ciccotti, Le déclin de l'esclavage antique, bespr. v. G. Testaud.

Polybiblion. Revue Bibliographique Universelle. 1911:
Févr.-Mars. P. F. Valente, Linguae hebraicae grammaticae institutio; É. Naville, La Découverte de la loi sous le roi Josias; J. Lippl, Das Buch des Propheten Sophonias; J. Viteau, Les Psaumes de Salomon; Sancta Jesu-Christi Evangelia et Acta apostolorum (Paris, Lecoffre, Gabalda); Léon Tolstoï, Les Quatre Évangiles, trad. p. J. W. Bienstock; Han Ryner, Le cinquième Évangile; E. Mangenot, Les Évangiles synoptiques; A. Brassac, Manuel biblique. IV. Nouveau Testament, 13^e édit.; Évangiles apocryphes, I. P. Peeters, Histoire de Joseph le charpentier, rédactions copte et arabe, bespr. v. E. Margenot. — Ph. Virey, La Religion de l'ancienne Égypte, bespr. v. Villenoisy. — O. Keicher, Raymundus Lullus und seine Stellung zur arabischen Philosophie; A. Grünfeld, Die Lehre vom göttlichen Willen bei den jüdischen Religionsphilosophen des Mittelalters von Saadja bis Maimuni, bespr. v. D. V. — J. Guiraud, Histoire partiale, histoire vraie, bespr. v. E. G. Ledos.

Proceedings of the Soc. of Biblic. Arch. 1911:
1. A. H. Sayce, The earliest mention of Borsippa. — R. C. Thompson, A journey by some unmapped routes

in the western Hittite country between Angora and Eregli. — H. R. Hall, King Semti. — J. O. Minos, The tombs of the kings at Jerusalem. — H. H. Howorth, Some unconventional views on the text of the Bible IX. — W. L. Nash, Notes on some Egyptian antiquities. — S. Daiches, The Jews in Babylonia in the time of Ezra and Nehemiah according to the Babylonian inscriptions, bespr. v. W. T. P.

2. A. H. Sayce, Hittite Notes. — E. W. Hollingworth, The book of Judges and the date of Exodus. — S. Langdon, The signs (A) and (B). — H. H. Howorth, Some unconventional views on the text of the bible (Forts.). — L. W. King, The meaning and use of Kutaru in Assyrian magic. — L. Legge, Mr. Hall's „King Semti". — H. Pope, The date of the composition of Deuteronomy, bespr. v. E. P.

3. Th. G. Pinches, Enlil and Ninlil, the older Bel and Beltis. — A. H. Sayce, The ironworkers of the Soudan. — C. H. W. Johns, The Mananâ-Japium dynasty at Kish. — W. L. Nash, Notes on some egyptian antiquities. X.

Recueil de Trav. rel. à Phil. égypt. et assyr. 1911: XXXIII 1/2. G. Daressy, Un décret de l'an XXIII de Ptolémée Épiphane. — P. Marestaing, Le passage de Clément d'Alexandrie relatif aux écritures égyptiennes. — Fr.-W. von Bissing, Lesefrüchte. — P. Lacau, Textes religieux. — R. de Mecquenem, Vestiges de constructions élamites. — P.-H. Boussac, Le perroquet, psittacus, Linné. — Ders., Le canard à longue queue ou pilet, Defila acuta, Linné. — M. J. Capart, Lettre à M. Maspero sur l'ennéade hermopolitaine. — A. H. Gardiner, Notes on the story of Sinuhe. — G. Maspero, A travers la vocalisation égyptienne. — M. Ringelmann, Essai sur l'histoire du génie rural en Phénicie et dans les colonies phéniciennes.

Zur Besprechung eingelaufen.

* bereits weitergegeben.

*Aug. Wünsche: Aus Israels Lehrhallen V. Kleine Midraschim. Zum ersten Male ins Deutsche übersetzt. Leipzig, Ed. Pfeiffer, 1910. 143 S. M. 8.40.

*Robert Koldewey: Die Tempel von Babylon und Borsippa nach den Ausgrabungen durch die Deutsche Orient-Gesellschaft. (15. wissensch. Veröffentl. d. DOG.) Leipzig, J. C. Hinrichs, 1911. 76 S., 11 Bl., 16 Taf. M. 32.

*F. K. Ginzel: Handbuch der mathematischen und technischen Chronologie Bd. II. Zeitrechnung der Juden, Naturvölker, sowie der Römer und Griechen. Leipzig, J. C. Hinrichs, 1911. 597 S. M. 19; geb. M. 21.

*J. Lieblein: Recherches sur l'histoire et la civilisation de l'ancienne Égypte. 2me fasc. Leipzig, J. C. Hinrichs, 1911. 192 S. M. 7.

*Conférences de St.-Étienne (École pratique d'Études Bibliques) 1910—1911. Paris, J. Gabalda & Cie, 1911. 309 S.

*Otto Weinreich: Der Trug des Nektanebos. Wandlungen eines Novellenstoffes. Leipzig u. Berlin, Teubner, 1911. X, 164 S. M. 4.

*T. J. Arne: Sveriges förbindelser med Östern under vikingatiden. 66 S. (aus Ur Fornvännen 1911.)

*Henri Cordier: Un interprète du général Brune et la fin de l'école des jeunes de langues (Extrait des Mém. de l'Acad. des Inscr. et Belles-Lettres Tome XXXVIII, 2). Paris, C. Klincksieck, 1911. 86 S. Fr. 4.

G. Diercks: Kreuz und Halbmond. 348 S. Berlin, Allg. Verein f. Deutsche Literatur, 1910. M. 6.

*Sphinx. 1911. XV, 2.

Erich Graefe: Das Pyramidenkapitel in Al-Makrīzī's „Hitat". Nach zwei Berliner und zwei Münchener Handschriften unter Berücksichtigung der Būlāqer Druckausgabe herausgegeben u. übersetzt (Leipzig. Semitist. Stud. V, 5) Leipzig, J. C. Hinrichs, 1911. XII, 95 S. M. 4.

*J. Barth: Sprachwissenschaftliche Untersuchungen zum Semitischen. Zweiter Teil. Leipzig, J. C. Hinrichs, 1911. I, 59 S. M. 3.60.

*Al-Djâmî: Salâmân et Absâl. Poème allégorique persan traduit pour la première fois en français par Auguste Bricteux. Paris, Carrington, 1911. VIII, 201 S. Fr. 10.

*Sir Herbert Thompson: A Coptic Palimpsest containing Joshua, Judges, Ruth, Judith and Esther in the Sahidic Dialect. Oxford, University Press, Henry Frowde, London, 1911. XII, 386 S. Sh 21.

*Johannes Hänel: Die aussermasorethischen Uebereinstimmungen zwischen der Septuaginta und der Peschittha in der Genesis (Beiheft XX zur Zeitschrift für die Alttest. Wissenschaft). Giessen, Töpelmann, 1911. 88 S. M. 3.60.

*Ch.-Guil. Janneau: Une dynastie chaldéenne. Les rois d'Ur. Paris, P. Geuthner, 1911. XII, 61 S.

Carl Frank: Studien zur babylonischen Religion I, 1—2. Strassburg, Schlesier und Schweikhardt, 1911. XVI, 288 S. M. 20.

M. Sprengling: Chronological Notes from the Aramaic Papyry. The Jewish Calendar. Dates of the Achaemenians (Cyrus—Darius II). (S.-A. aus. Am. Journ. of Sem. Lang. und Lit. 1911. XXVII, 3). 34 S.

Verlag der J. C. Hinrichs'schen Buchhandlung in Leipzig.

Soeben erschienen:

Richard Lepsius zum 100. Geburtstage. Abhandlungen und Aufsätze von zahlreichen Aegyptologen. (176 S. mit 39 Abbildungen, 4 Tafeln und 1 Porträt.) 4°. M. 20 —
(Zeitschr. f. Aegypt. Sprache u. Altertumskunde. Bd. 48.)

Barth, Professor Dr. J.: **Sprachwissenschaftliche Untersuchungen zum Semitischen. II. Teil.** (59 S.) Gr. 8°. M. 3.60

Meissner, Professor Dr. Bruno: **Assyrische Jagden** auf Grund alter Berichte und Darstellungen geschildert. (32 S.) Gr. 8°. M. — 60
(Der Alte Orient. XIII. Jahrg., Heft 2.)

Papyrus, Hieratische, aus den Königl. Museen zu Berlin. Hrsg. von der Generalverwaltung. 43×35 cm. Zehntes Heft (= III, 2: Schluss des III. Bandes): **Zaubersprüche für Mutter und Kind, Ostraka.** (IV S. Buchdruck m. 27 lith. Faks.-Taf.) M. 14 —
— — Dritter Band: (9. u. 10. Heft.) **Schriftstücke der VI. Dynastie aus Elephantine usw.** (IV, 25 u. 27 lith. Faks.-Tafeln.) M. 22 —

Schiffer jun., Dr. Sina: **Die Aramäer.** Historisch-geographische Untersuchungen. (XII, 207 S. u. 1 Karte). Gr. 8°. M. 7.50; geb. M. 8.50

Schmidt, Dr. Aage: **Gedanken über die Entwicklung der Religion auf Grund der babylonischen Quellen.** (136 S.) Gr. 8°. M. 5 —
(Mitteilungen d. V.A.-G. 1911, 3.)

Mit vier Beilagen der J. C. Hinrichs'schen Buchhandlung in Leipzig.

Verlag u. Expedition: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, Leipzig, Blumengasse 2. — Druck von Max Schmersow, Kirchhain N.-L.
Verantwortlicher Herausgeber: F. E. Peiser, Königsberg i. Pr., Goltz-Allee 11.